GILLES LIPOVETSKY

Amurgul datoriei

Gilles Lipovetsky

Amurgul datoriei

Macheta colecției: Vasile SOCOLIUC

Coperta: Daniel NICOLESCU

Lucrare publicată cu sprijinul Ministerului Afacerilor Externe al Franței, Direcția carte, în cadrul programului "Nicolae Iorga"

© Editions Gallimard, 1993
Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*

© Editura Babel, 1996, pentru studiul introductiv și traducerea românească a lucrării

ISBN 973-48-1024-3

Tipărit: ***Semne***

Gilles Lipovetsky

Amurgul datoriei

Etica nedureroasă
a noilor timpuri democratice

Traducere și prefață de

Victor-Dinu VLĂDULESCU

Editura Babel
București, 1996

PREFAȚĂ

Reflecția etică a lui Gilles Lipovetsky se înscrie în gîndirea postmodernă a epocii actuale, o epocă a sincretismelor, a lipsei de finalitate, a diseminării liniilor de forță care articulează realitatea, o epocă definită de Jean-François Lyotard[1] prin delegitimarea marilor metapovestiri („*métarécits*") care asigurau în trecut coerența cunoașterii și coeziunea lumii.

Departe de a fi doar o prelungire și un apendice al modernității (cum ar putea sugera prefixul „post"), epoca postmodernă pare a se situa în opoziție cu aceasta așa cum a fost ea definită de teoreticienii care s-au ocupat de ea. Sociologul și filozoful Alain Touraine determină cu precizie esența modernității plecînd de la scindarea unității primordiale a lumii garantată în societatea tradițională de religie și insistînd asupra dualității subiect - obiect din perspectiva emancipării omului, mai precis asupra separației tot mai accentuate dintre „subiectivare" (consolidarea subiectului) și „raționalizare" (manipularea tehnică a lumii obiectelor) în societatea modernă[2]. Într-o perspectivă mai largă și la un alt nivel, Martin Heidegger[3] distinge în istoria occidentală modernă tendința majoră, manifestă cu precădere în perioada postcartezian ă, de dominare crescîndă a obiectului de către subiect pînă la un prag limită ce poate produce o răsturnare (*Kehre*) susceptibilă de a repune în discuție raporturile omului cu ființa (*Sein*).

---

1 *La Condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

2 „...modernitatea se definește tocmai prin această separație crescîndă dintre lumea *obiectivă*, creată de rațiune în acord cu legile naturii, și lumea *subiectivității*, care este mai întîi... un apel la libertatea personală" (*Critique de la modernité*, Fayard, 1992, p. 15-16).

3 *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Günther Neske, 1962.

Consubstanțială societăților postindustriale, era postmodernă se situează la antipodul acestei lumi polarizate, caracterizîndu-se, după unii teoreticieni cum ar fi Gianni Vattimo[1], prin dispariția subiectului „forte" așa cum l-a elaborat metafizica, aflat în opoziție cu obiectul (literal *ob-jectum*, ceea ce stă în față și se opune) pe care îl ia în stăpînire și îl explorează. Ceea ce s-a produs în era postmodernă pare a fi nu o ieșire a omului din starea de uitare a ființei, așa cum spera Heidegger, ci un colaps al subiectului suveran devenit „slab" în concepția lui Vattimo, colaps însoțit de o virtualizare pronunțată a obiectului, adică a realității, redusă la a fi un simulacru în lumea tehnicii dominată de mass-media, de fluxul neîntrerupt de imagini care asaltează ființa umană, de relația inconsistentă cu lumea. Așadar, subiectul își pierde consistența iar obiectul opacitatea, dizolvate în mediul uniform al comunicării generalizate[2]; realitatea însăși nu mai este un „dat", ci devine o imagine[3]. (Într-un interviu recent, acordat la București în februarie 1996, Derrida vorbea chiar de caracterul „spectral" al tehnologiilor imaginii și de faptul că „epoca cinematografului și a televiziunii este propice fantomelor"). Jean Baudrillard[4], mergînd și mai departe, crede că „subiectul" clasic, scindat în el însuși, s-a transformat in individ, luat în sensul etimologic de *in-divisum*, ceea ce nu e divizat, devenind astfel o monadă narcisică,

---

1 *La Fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti Editore, 1985.

2 Gianni Vattimo, *La Società trasparente*, Garzanti Editore, 1989.

3 Deja în 1938, Heidegger afirma că am intrat într-o eră în care lumea tinde să se reducă la o simplă imagine (*Bild*), pentru că ființa ființării (*das Sein des Seienden*) se reduce la reprezentabilitate. V. *Die Zeit des Weltbildes* in *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 69-104. Comentînd această conferință a lui Heidegger, Vattimo arată că *die Zeit des Weltbildes* („epoca imaginii lumii") nu este o metaforă, ci anticipează ceea ce se întîmplă azi în societatea „transparentă"; departe de a mai năzui ca în trecut la dominarea naturii (proiect cartezian) prin mijloace tehnice, omul construiește efectiv lumea ca „imagine" cu ajutorul științei și al tehnologiei informației.

4 Interviu în *Magazine littéraire*, aprilie, 1989.

autonomă, repliată asupra sa însăși, un fel de reziduu al subiectivității eroice de altădată, condamnat să nu fie decît o funcție a unei structuri ce îl depășește.

Lipovetsky nu se reclamă explicit de la nici una dintre aceste poziții teoretice, dar cercetarea sa este în consonanță cu ele; astfel, ca și Lyotard pe un plan mai general, situează transformările postmoderne în comportamentul etic după anul 1950. Această „eră a vidului" cum foarte sugestiv a numit-o în prima sa carte[1] pune capăt epocii datoriei rigoriste așa cum a fost definită după 1700 de gîndirea modernă a Luminilor.

Inserîndu-se în vastul proces de secularizare a societății, etica modernă se emancipează de dogmele religioase dar nu și de caracterul absolut al datoriei. În zorii modernității care anunță instaurarea societăților democratice liberale, societăți deschise, pluraliste, tolerante, și tocmai de aceea caracterizate prin neomogenitate și printr-un anumit grad de indeterminare[2], noile drepturi ale individului sînt probabil percepute ca un factor de dezechilibru și se tinde la contrabalansarea lor prin conservarea cvasiintegrală a trăsăturilor vechii morale, mai puțin a fundamentului lor transcendent.

Vastul proces de devalorizare a tuturor valorilor teoretizat de Nietzsche este interpretat de Heidegger[3] ca o instabilitate a structurii duale a ființării (*das Seiende*): lume suprasensibilă/lume sensibilă, de origine platoniciană. Devalorizarea (exprimată laconic în formula „Dumnezeu a murit") ar semnifica agonia lumii suprasensibile pînă la pierderea completă a oricărei influențe (nihilism) pe care ar putea-o exercita asupra sensibilului; în acest sens, valoarea discreditată este înlocuită de o altă valoare supremă într-un tempo accelerat pînă la punctul în care dezintegrarea structurii însăși devine posibilă inaugurînd era nihilismului com-

1 *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1983.
2 *Situations de la démocratie. Démocratie: l'ancien et le neuf. L'historicisme et ses ennemis. Passé présent*, Gallimard, Le Seuil, mai 1993, p. 126.
3 *Holzwege, ed. cit.*, p. 193-247.

plet (Nietzsche) sau deschizînd calea, la apogeul însuși al tehnicii, unei alte relații cu ființa (Heidegger).

Această logică a succesiunii valorilor ar putea explica menținerea în epoca modernă a caracterului rigorist al moralei raportată nu la divinitate (valoarea detronată), ci laicizată, dar în cadrul aceleiași structuri duale a realității. Morala kantiană a fost aceea care a statuat caracterul imperativ al datoriei, exigența absolută a imperativului moral pentru o conștiință metafizic finită dar, paradoxal, devenită încă de la Descartes *fundamentum absolutum inconcussum*, adică subiectul „forte" prin excelență. Ca atare, Lipovetsky este îndreptățit să enunțe lapidar statutul moralei în modernitate: „Primul ciclu al moralei moderne a funcționat ca o religie a datoriei laice".

Or, această perioadă a luat sfîrșit și a permis o nouă secularizare constînd din abolirea formei religioase însăși a eticii; după cel de-al doilea război mondial asistăm la „amurgul datoriei" care ilustrează devalorizarea tot mai accentuată a structurii rigoriste a raportului etic și tinde spre autonomia totală a individului. Parafrazîndu-l pe Vattimo, am putea vorbi de o datorie „slabă" care nu mai admite imperativul categoric, fie el și laicizat; noua cultură etică nu se mai sprijină pe caracterul absolut al poruncilor supreme care exaltau spiritul de sacrificiu, supunerea la o transcendență religioasă sau laică, ci gravitează în jurul drepturilor individuale, privilegiind sfera îngustă a subiectului postmodern. Ne aflăm așadar în epoca *postdatoriei* care caracterizează societățile postmoraliste dominate nu de logica „datoriei sfîșietoare", ci de valorile narcisic-hedoniste ale fericirii personale, intimiste și materialiste. Pentru Baudrillard, subiectul clasic era „divizat în el însuși", iar forța lui venea chiar din opoziția dramatică față de istorie, de structurile în care era prins, în vreme ce *in-dividul* contemporan pare a funcționa „în circuit integrat", resorbit într-o rețea uniformă dar suficient de flexibilă pentru a recupera și valorifica în propriul interes orice încercare de a o pune în discuție. Lyotard vorbea recent de un *sistem* pur și simplu (nu numai și nu în primul rînd metafizic, cum ar fi lumea finită nietzscheană) care definește regulile jocului, se autoconstruiește (în aceasta constă

legitimitatea lui) și se revizuiește continuu în virtutea unei dinamici perfecționiste; astfel, orice tendință centrifugă este recuperată în perspectiva ameliorării sistemului care, fără a fi totalitar (cum, remarcă Lyotard, credea Sartre sau poate Foucault), se autoconservă, controlează și exploatează în propriul interes „energiile ... disipative". Orice discurs „liber" nu poate apărea decît în marja de incertitudine datorată deschiderii sistemului și, dacă nu este recuperată de sistem în propriul folos, nu îi rămîne decît să vegeteze în interstițiile acestuia.

Caracterul neconstrîngător al *sistemului* identificat de Lyotard explică poate persistența, alături de etica postdatoriei, a fundamentalismului tradițional în materie de morală. Într-adevăr, cartea lui Lipovetsky evidențiază coexistența a două demersuri etice antagoniste: unul majoritar, care dedramatizează viața morală vizînd instaurarea unor norme „nedureroase", liberale, pluraliste și pragmatice, celălalt minoritar, care reînvie logica maniheistă, principiile rigoriste și dogmatismul bazat pe represiune.

Paradigma postdatoriei are un dublu efect asupra societăților contemporane pe care le polarizează creînd tensiuni în structura lor. Pe de o parte, privilegierea valorilor individuale emancipează subiectul în raport cu structurile normale de integrare socială și stimulează astfel individualismul necontrolat; pe fondul declinului instituțiilor tradiționale de control (familie, școală, biserică) și al politicii neoliberale, segmente întregi din societate sînt în consecință marginalizate iar categoriile de excluși condamnate la o existență precară din punct de vedere economic, social și moral. Pe de altă parte, în convergență și cu persistența eticii rigoriste, se observă un proces de normalizare, de integrare, de moralizare a vieții sociale, ca manifestare a individualismului responsabil, preocupat să asigure ordinea și progresul în spiritul regulilor unei morale rezonabile.

După Lipovetsky, problema fundamentală a democrațiilor actuale se definește plecînd de la conflictul dintre logica dezorganizatoare a individualismului entropic și logica organizatoare a individualismului responsabil: trebuie create condițiile pentru ca

acesta din urmă să se impună progresiv determinînd reculul celui dintîi. Autorul identifică aici una din cauzele succesului eticii într-o epocă în care marile dispozitive ideologice, finalismul Istoriei, dialectica Spiritului, idealuri ca Poporul, Națiunea, Libertatea, Umanitatea și-au pierdut orice credibilitate; etica pare singura posibilitate de a amenaja convenabil, în limitele permise de sistem, realitatea socială.

În acest sens, Lipovetsky procedează la o recapitulare a ceea ce el numește „liturghia datoriei", perioada de apogeu a moralei laice, subliniind ruptura pe care o instituie în raport cu morala teocentrică; odată cu sfîrșitul secolului al XVII-lea asistăm la o emancipare progresivă a valorilor etice de sub tutela credinței, gînditorii deiști și chiar o bună parte din cei creștini, fie ei catolici sau protestanți, privilegiind nu dogmele religioase, ci virtuțile morale, punînd pe primul plan nu respectarea habotnică a prescripțiilor rituale, ci imperativul slujirii oamenilor. Cultura modernă a subiectului metafizic se caracterizează și prin această autonomie a datoriei etice, în paralel cu impunerea principiului suveranității poporului pe plan politic și cu proiectul cartezian de dominație a naturii pe un plan mai general.

În ce privește acest ultim aspect, Lipovetsky utilizează în carte de cîteva ori verbul *arraisonnèr* (sau substantivul *arraisonnement*) pentru a numi luarea în posesie a lumii de către subiect; în sensul propriu, acest cuvînt înseamnă a inspecta, a controla (o navă) și este echivalentul francez încetățenit al termenului heideggerian *Ge-Stell*. Traducerea nu este nici măcar aproximativă pentru că termenul german, el însuși o creație a filozofului din Freiburg, este de fapt intraductibil; trimițînd la formațiuni lexicale asemănătoare – *Gebirg*, *Gemüt* – el este compus din prefixul *Ge-* (indicînd reunirea) și *Stell* (provenind din verbul *stellen*, a pune), deci un „ansamblu al punerilor[1]"; este vorba de activitatea subiectului metafizic ce își re-prezintă obiectul (*vor- stellt* - literal, „a pune în

1 „Ansamblul-punerilor" este traducerea propusă de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu pentru *Gestellung*. Vezi Martin Heidegger, *Repere pe drumul gîndirii*, București, Editura politică, 1988, p. 439.

față") și somează ființarea (*das Seiende*) să se reveleze ca disponibilă pentru manipularea tehnică (*Ge-Stell* este esența tehnicii), pe fondul ființei (*das Sein*) redusă la reprezentabilitate[1]. În funcție de context și conștienți fiind de limitele traducerii, am redat *arraisonner* prin a interpela, a controla, iar *arraisonnement* prin control; oricum, poziția lui Lipovetsky nu este una pur heideggeriană, el părînd mai degrabă să insiste pe ideea de „constrîngere" sugerată de cuvîntul francez și nu și pe aceea de „eliberare" de sub tutela manipulării tehnice, implicată în negativ de termenul german așa cum îl înțelege Heidegger.

În mod paradoxal, acest prim moment al individualismului ridică, odată cu Immanuel Kant, imperativul moral la rangul de valoare absolută; deși aparent umanizat, pentru că a fost eliberat din dispozitivul religiei, în realitate el este proiectat într-o transcendență epurată de orice conținut religios, dar la fel de inaccesibilă ca și perfecțiunea morală a divinității. Subiectul uman, abia apărut pe scena istoriei, elaborează o utopie optimistă pe măsura destinului său eroic, afirmîndu-și încrederea în perfectibilitatea ființei omenești, în progresul cunoașterii și al societății. El însuși trebuie să fie la înălțimea noilor exigențe, sfidarea moralei adresîndu-se unui individ care nu mai este dependent de Dumnezeu, ci se erijează în măsură a tuturor lucrurilor.

Această evoluție nu rămîne în plan strict teoretic, ci afectează profund moravurile, pătrunde în toate sferele societății și reglementează autoritar raporturile dintre oameni. Cultul datoriei rigoriste prelungește de fapt moralismul epocii anterioare, căutînd însă noi argumente în știința vremii pentru a impune interdicții în viața sexuală și relații austere în sînul familiei, internaționalizîndu-se odată cu apariția mijloacelor de comunicare moderne în secolul al XIX-lea. Sînt create asociații filantropice, societăți de caritate, sînt organizate congrese și conferințe internaționale, sînt publicate

1 Pentru aprofundarea problemelor puse de termenul *Ge-Stell*, vezi interpretarea lui Martin Heidegger însuși în *Die Technik und die Kehre, ed. cit.* și notele traducătorilor culegerii franceze de studii aparținînd lui Heidegger, *Questions III et IV*, Éditions Gallimard, 1990, p. 321-322.

reviste și manuale de igienă, se urmărește asanarea, „salubrizarea" vieții sociale, educarea și regenerarea păturilor defavorizate, cu un cuvînt reformarea morală a corpului social în vederea responsabilizării individului cu ajutorul unei „morale disciplinare". Asemănarea cu epoca datoriei religioase este doar una de formă pentru că decăderea omului nu mai este atribuită acum păcatului originar, ci imperfecțiunii momentane a organizării societății. Și dacă biserica și asociațiile religioase contribuie și ele activ la îndreptarea vieții morale, accentul cade totuși pe demersul voluntarist și progresist, caracteristic modernității laice care, plecînd de la o concepție melioristă despre lume, năzuiește să făurească paradisul terestru prin mijloace autoritare.

Începînd cu mijlocul secolului nostru, asistăm însă la o devalorizare dramatică a cultului datoriei, eclipsat de emergența drepturilor subiective care privilegiază individul lumii postmoderne; morala înregistrează un recul pînă în punctul în care nu mai poate perturba existența liberă și neangajată a subiectului „slab". Lipovetsky enunță clar noul statut al moralei în această epocă: „dincolo de revitalizarea etică, triumfă o morală nedureroasă, stadiu ultim al culturii individualiste democratice debarasată deacum încolo, în logica ei profundă, de moralism ca și de antimoralism". Se configurează o eră a eticii minimale care, în ciuda persistenței rigorismului modern, exclude sacrificiul personal, stimulează narcisismul individului preocupat de ameliorarea performanțelor proprii, de bunăstarea hedonistă, de gestiunea optimă a potențialului de care dispune.

„Atonia" metafizică a subiectului nu exclude dinamismul, ci dimpotrivă, „eliberează" individul făcîndu-l disponibil pentru trăirea intensă a prezentului (cu consecințe catastrofale în cazul minorităților marginalizate din marile orașe unde exacerbează violența, drogurile, porno-ul, alcoolismul, „consumul" irațional de obiecte etc.), ca și pentru cultivarea „excelenței și a calității, a sănătății și a igienei" (tendință caracteristică pentru majorități). Această estetizare generalizată a existenței este una din trăsăturile

esențiale ale erei postmoderne (atît pentru Lyotard[1] cît și pentru Vattimo[2]) și demonstrează absența idealurilor „ruinate" pe care Occidentul le contemplă cu o „satisfacție melancolică[3]", nihilismul nietzschean al unei civilizații devitalizate.

În succesiunea lor, capitolele din cartea lui Lipovetsky analizează cum pragmatismul moral al drepturilor subiective care a înlocuit cultura imperativului categoric invadează rînd pe rînd toate teritoriile vieții personale și sociale. Erosul, prin excelență obiect al represiunii morale, nu se mai definește în raport cu reguli exterioare individului, ci își cîștigă deplina autonomie ca mijloc de a asigura fericirea și echilibrul individual. Cultul excesiv cu care este înconjurat trupul omenesc nu mai stigmatizează sinuciderea sau eutanasia ca intervenții iresponsabile în destinul persoanei, ci le relativizează; ceea ce trece pe primul plan este dreptul egocentric de a nu suferi, de a dispune liber de propria viață ca de un obiect de care te poți debarasa din momentul în care devine incomod. În aceeași logică, asistăm la o adevărată „febră igienistă" și sportivă, expresie obsedantă a dragostei pentru trup, nu în sensul tradițional-emfatic al asigurării unei stări de sănătate necesară progresului comunității sociale, ci în acela al cultivării narcisice a esteticii corporale, a *egobuilding*-ului, a imaginii unei sănătăți și tinereți permanente. De asemenea, altruismul dispare ca obligație necondiționată și sacrificiu de sine pentru a apărea sub forma carității mediatice care combină spectacolul cu filantropia, divertismentul și bunele intenții; în marile *show*-uri organizate pentru strîngerea de fonduri destinate acțiunilor umanitare, departe de a culpabiliza individul pentru nedreptățile lumii actuale, virtutea postmodernă pune o surdină conștiinței datoriei care se dizolvă în emoție și comunicare. În același mod, etica nedureroasă a erei postmoderne reglementează în favoarea individului rapor-

1 V. Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Débats, Galilée, 1993. Într-o notă de la începutul cărții, autorul arată că aceasta conține cincisprezece texte despre „estetizarea postmodernă".

2 *La Fine della modernità..., ed. cit.* Vezi ultimul capitol.

3 Jean-François Lyotard, op. cit., p. 200.

turile interpersonale din instituții tradiționale ale societății cum ar fi familia, introduce un nou management al muncii folosind metode mai flexibile dar mai eficace pentru că țin seamă de aspirațiile sferei individuale, reduce sentimentul de apartenență națională la o expresie exterioară, transformă grija pentru natură în hedonism ecologic, împăcînd-o cu logica industrială și a consumului.

Este simptomatic faptul că Lipovetsky își încheie cartea printr-un capitol dedicat eticii afacerilor. Cititorul se va simți frustrat, poate, pentru că ceea ce propune autorul este, în consens cu epoca postindustrială pe care o analizează, o etică „rezonabilă", a compromisului, a căii de mijloc, adaptată condițiilor lumii contemporane, în spiritul unui individualism moderat și prudent aflat la egală distanță de moralism și antimoralism. Cu alte cuvinte, poziția exprimată de el se reclamă ea însăși de la o gîndire postmodernă („slabă"); deși pare a se raporta la valorile umanismului peren, deși invocă în sens critic „voința de putere" a lui Nietzsche sau termenul heideggerian *Ge-Stell*, Lipovetsky pare mai degrabă dispus să accepte „sistemul" lui Lyotard și să contribuie la optimizarea lui morală. Poziție defensivă și probabil inevitabilă, din momentul în care caută să definească o morală practică, dar discutabilă în plan teoretic deoarece admite implicit că „sistemul" nu poate fi pus în discuție[1]; aporia teoretică duce mai curînd la utopia minimală de care vorbește Baudrillard[2] și care pare singura ce și-o poate permite epoca actuală: aceea de a supraviețui.

Victor-Dinu VLĂDULESCU

---

1 „Sănătatea este tăcerea organelor... Sistemul face să amuțească toate zgomotele; în orice caz veghează la asta." Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 172.

2 Interviu acordat revistei de limbă spaniolă *Muy interesante*, nr. 173, octombrie 1995.

PREZENTARE

Un nume, un ideal unește cugetele și însuflețește iarăși democrațiile occidentale în acest sfîrșit de mileniu: etica. De vreo zece ani, efectul etic este din ce în ce mai puternic, invadînd mass-media, stimulînd reflecția filozofică, juridică și deontologică, dînd naștere la instituții, aspirații și practici colective inedite. Caritate mediatică, bioetică, acțiuni umanitare, salvarea mediului, impunerea moralei în afaceri, în politică și în mass-media, dezbateri referitoare la avort și la hărțuirea sexuală, la mesageriile erotice și la codurile de limbaj „corect", cruciade împotriva drogului și luptă antitabagică, pretutindeni revitalizarea valorilor și spiritul de responsabilitate sînt invocate ca imperativul numărul unu al epocii: sfera etică a devenit oglinda privilegiată în care se descifrează noul spirit al timpului. Pînă nu demult, societățile noastre erau electrizate de ideea eliberării individuale și colective, morala fiind asimilată cu fariseismul și cu represiunea burgheză. Această epocă a trecut: în timp ce etica își regăsește noblețea, se afirmă o nouă cultură caracterizată doar de cultul eficacității și al reglementărilor cuminți, al reușitei și al protecției morale: utopia nu mai poate fi decît morală, „secolul al douăzecișiunulea va fi etic sau nu va fi deloc".

Ceea ce nu ne împiedică, în același timp, să vedem perpetuîndu-se, în descendența directă a unei lungi continuități seculare, un discurs social alarmist care stigmatizează falimentul valorilor, individualismul cinic, „sfîrșitul moralei". Oscilînd de la o extremă la alta, societățile contemporane cultivă două discursuri aparent contradictorii: pe de o parte cel al renașterii moralei, pe de

alta cel al prăbușirii decadente ilustrată de creșterea delincvenței, de ghetourile în care bîntuie violența, drogurile și analfabetismul, de noua mare sărăcie, de proliferarea delictelor financiare, de răspîndirea corupției în viața politică și economică. Fără îndoială, legăturile între acești doi poli nu lipsesc, efervescența etică putînd fi interpretată ca o reacție la decrepitudinea comportamentelor, ca o repliere pe poziții a conștiințelor confruntate cu angrenajul iresponsabilității individualiste. În orice caz, răspunsul nu prea elucidează fondul problemei: dacă predomină într-o asemenea măsură cultura autoabsorbției individualiste și a interesului propriu (*self-interest*), cum se poate atunci explica aspirația colectivă către morală? Cum se poate explica faptul că ființe preocupate numai de sine, indiferente la aproapele lor cît și la bunul public, se mai pot *indigna*, mai pot face acte de generozitate, se mai pot recunoaște în revendicarea etică? Ce se mai poate spune despre cultura individualistă care ridică în slăvi Ego-ul dar reușește, paradoxal, să scoată în evidență virtuțile spiritului de dreptate, ale solidarității și ale responsabilității? Sîntem obligați să admitem că favoarea de care se bucură azi etica duce la revizuirea judecăților ce asimilează fără rezerve individualismul cu imoralitatea, la o imagine mai complexă a modelului neoindividualist definit prea sumar în afara oricărei preocupări morale.

Mai mult, tema reactivării morale sau chiar a „ordinii morale" are un mare succes, dar ne putem întreba: care e natura acestei reînvieri și despre ce morală e vorba în realitate? Aceste probleme se află în centrul preocupărilor lucrării de față. Să o spunem de la bun început: poziția noastră este opusă ideii fals evidente a „reîntoarcerii". Nu pentru că etica, după o perioadă de eclipsă relativă, nu s-ar afla iarăși pe piedestal, dar schema renașterii acreditează prea mult ideea unei reveniri identice, pe cînd faptul cel mai significativ este tocmai distanța istorică în funcționare, diferența în integrarea socială a valorilor. Epoca noastră nu restabilește domnia „vechii morale", ci dimpotrivă, iese din ea. Prin

aceasta nu trebuie să înțelegem că există o ruptură cu tablele legii și că se inventează noi valori morale: în esență ele sînt neschimbate de secole și de milenii. Continuitate îndelungată care nu trebuie totuși să oculteze noul mod de raportare la valori, noua reglementare socială a moralei atît de inedită încît deschide o nouă eră în istoria eticii moderne. Văzut de aproape, efectul de reanimare predomină; dacă ne distanțăm, asistăm la o răsturnare culturală majoră care, deși adoptă referințele umaniste consacrate, nu instaurează mai puțin un al „treilea tip" de etică ce nu-și mai găsește modelul nici în morala religioasă tradițională, nici în cea modernă a datoriei laice, rigoriste și categorice.

Doar o perspectivă pe termen lung este în stare să dea noului curs istoric al vieții morale întregul său sens, întregul său relief. Dacă încercăm să cuprindem dintr-o singură privire mișcarea de ansamblu, ce vedem? Începînd cu secolul Luminilor, modernii au avut ambiția să pună bazele unei morale independente de dogmele religioase, care nu recurge la nici o revelație, eliberată de temeri și de recompensele legate de viața de apoi: ofensivă antireligioasă ce a dat naștere primului val al eticii moderne laice, care poate fi încadrat în timp, pentru a da niște repere precise, între 1700 și 1950. Prim ciclu al secularizării etice a cărui caracteristică este că, deși emancipat de spiritul religiei, i-a împrumutat una din figurile esențiale: noțiunea de obligație infinită, de datorie absolută. Primele democrații individualiste au psalmodiat și idealizat pretutindeni obligația morală, au elogiat cu o excepțională gravitate datoriile omului și cetățeanului, au impus norme austere, represive, disciplinare cu privire la viața particulară. Flacără a datoriei dictată de voința de a conjura dinamica licențioasă a drepturilor individului modern, de a regenera sufletele și trupurile, de a inculca spiritul de disciplină și stăpînirea de sine, de a uni iarăși națiunea printr-o singură morală, unitate necesară societăților laice. Epurînd la maximum idealul etic, profesînd cultul virtuților laice, glorificînd obligația persoanei de a se sacrifica pe

altarul familiei, al patriei sau al istoriei, modernii nu au rupt atît cu tradiția morală a renunțării la sine, cît au reintrodus schema religioasă a caracterului imperativ nelimitat al datoriei; obligațiile superioare față de Dumnezeu n-au fost decît transferate în sfera umană profană, ele s-au metamorfozat în datorii necondiționate față de sine însuși, față de ceilalți, față de colectivitate. Primul ciclu al moralei moderne a funcționat ca o religie a datoriei laice.

Această perioadă a luat sfîrșit. Funcționează o nouă logică a procesului de secularizare a moralei, care nu mai constă doar în a afirma că etica este o sferă independentă de religiile revelate, ci în a dizolva social *forma* sa religioasă: datoria însăși. Se va împlini în curînd o jumătate de secol de cînd societățile democratice au grăbit apariția a ceea ce se poate numi, pentru a folosi expresia lui Jean Baubérot, însă deturnată de la propria problematică și periodizare, al „doilea prag" al secularizării etice, adică epoca postdatoriei. În aceasta constă excepționala noutate a culturii noastre etice: pentru prima oară, iată o societate care, departe de a exalta comandamentele superioare, le eufemizează și erodează încrederea în ele; o societate care devalorizează idealul de abnegație, stimulînd sistematic dorințele imediate, pasiunea egoului, fericirea intimistă și materialistă. Societățile noastre au suprimat toate valorile legate de sacrificiu, fie ele comandate de viața de apoi sau de finalități profane, cultura cotidiană nu mai este hrănită de imperativele hiperbolice ale datoriei, ci de bunăstarea și de dinamica drepturilor subiective, iar noi nu mai recunoaștem obligația de ne atașa de altceva decît de noi înșine. Pînă acum o jumătate de secol, autonomia moralei față de religie era erijată în principiu, dar era oarecum „negată" în funcționarea ei reală *via* caracterul absolut și intransigent al datoriei. Acest clivaj a luat sfîrșit: organizîndu-se în principal în afara formei-datorie, etica împlinește de acum înainte în modul cel mai radical epoca „ieșirii din religie" (Marcel Gauchet). Democrațiile au pășit pe tărîmul aflat dincolo de datorie; ele nu se organizează fără a recunoaște

nici o autoritate, ci conform unei etici slabe și minimale, „fără obligație și sancțiune"; mersul istoriei moderne a dat naștere unei formații inedite: societățile *postmoraliste*.

Probabil că unii își vor manifesta perplexitatea față de apariția unui concept ideal-tipic ce se adaugă familiei lexicale a cuvintelor care încep cu „post", familie deja destul de numeroasă. Dar ce nume să pui unei culturi care nu-l mai profesează pe „trebuie" decît în situații excepționale, care difuzează mai mult normele bunăstării decît obligațiile supreme ale idealului, care transformă acțiunea morală în show recreativ și în comunicare la nivelul întreprinderii? Cum să desemnezi o cultură în care promovarea drepturilor subiective suprimă dureroasa datorie, în care etica este pretutindeni și devotamentul nicăieri? Societate postmoralistă: adică o societate ce repudiază retorica datoriei austere, integrale, manicheiste și, în paralel, legitimează dreptul individual la autonomie, la dorință, la fericire. Societate ușurată în adîncul ei de predicile maximaliste și care nu acordă credit decît normelor nedureroase ale vieții etice. De aceea nu există nici o contradicție între resurecția tematicii etice și logica postmoralistă, etica aleasă neimpunînd nici un sacrificiu major, nici o depășire de sine. Nu e vorba de nici o revenire la datoria eroică, ci de reconcilierea inimii cu sărbătoarea, a virtuții cu interesul, a imperativelor viitorului cu calitatea vieții de acum. Departe de a se opune în mod direct culturii individualiste postmoraliste, efectul etic este una din manifestările ei exemplare.

Dominantă, logica postmoralistă nu provoacă nicidecum dispariția curentelor contrare, a revendicărilor deschis moraliste de intensitate mai mare sau mai mică în funcție de o țară sau alta. Postdatoria nu se referă la societăți care trăiesc într-o atmosferă de toleranță permisivă și nu aspiră decît la lărgirea drepturilor individualiste: stau drept mărturie protestele suscitate de problema avorturilor ca și nenumăratele recriminări împotriva depășirii limitelor, împotriva moravurilor corupte și a pornografiei. Socie-

tatea care desființează liturghia datoriei pune în minoritate spiritul absolutist; ea nu suprimă nici cruciadele „fundamentaliste", nici legitimitatea legislațiilor hiperrepresive sau rigoriste (drogurile, pedeapsa cu moartea, avortul, cenzura, extremismul igienist). S-a crezut că fanatismul moral bate în retragere dar el continuă să fie activ, chiar dacă este reprezentat de mișcări periferice; departe de a modera dezbaterea morală, cultura extradatoriei o stimulează, o transferă la nivelul maselor, adîncește antagonismul perspectivelor. Nu laxismul și spirala diabolică a drepturilor subiective sînt cele care progresează, ci dezvoltarea paralelă a două feluri antitetice de a se raporta la valori, două moduri contradictorii, chiar dacă de amploare socială foarte inegală, de a regla starea socială individualistă. Pe de o parte, o logică suplă și dialogată, liberală și pragmatică, aspirînd la construirea gradată a limitelor, definind praguri, integrînd criterii multiple, instituind derogări și excepții. Pe de altă parte, dispozitive manicheiste, logici strict binare, argumentări mai mult doctrinare decît realiste, preocupate mai mult de rigorismul afișat decît de progresele umaniste, interesate mai mult în a reprima decît în a preveni. Dacă tendința fundamentală a democrațiilor favorizează căutarea soluțiilor de compromis, celalaltă tendință n-a încetat să-și proclame drepturile. În aceste condiții, nu este exclus să asistăm la întărirea reglementărilor drastice – chiar dacă spiritul fundamentalist este socialmente periferic –, la ascensiunea unui neoconformism moral exacerbat de extremismul minorităților active ca și de referențialii dominanți ai securității și ai sănătății, ai protecției femeilor și copiilor: Într-un cuvînt la apariția unei morale severe, lipsită însă de incandescența datoriei. Ziua de mîine va semăna întrucîtva cu lupta pe care o dau între ele aceste două logici antagoniste; una, depărtîndu-se de soluțiile extreme, luînd în considerare complexitatea atît a socialului cît și a situațiilor individuale, inventînd dispozitive numeroase, experimentale, personalizate; cealaltă, întorcînd spatele realităților sociale și individuale în numele unui nou dogmatism etic

și juridic. Ca atare nimic nu este definitiv, sfîrșitul datoriei nu înseamnă „sfîrșitul istoriei".

Dacă este caricatural să identificăm transcenderea datoriei cu dezintegrarea oricărei voințe morale, sîntem în schimb obligați să admitem că ea contribuie la dizolvarea formelor de înregimentare și de autocontrol ale comportamentelor, la promovarea în numeroase sectoare ale vieții sociale a domniei nefaste a individualismului fără limite.

Realitățile prezente sînt elocvente: în timp ce excluderea profesională și socială tinde să devină un mecanism structural al societății, se reconstituie ghetourile în care se înmulțesc familiile fără părinți, analfabeții, bandele (*gang members*), care afectează igiena vieții și provoacă gangrena drogurilor, violența juvenilă, creșterea numărului de violuri și de omoruri. Tot atîtea fenomene care trebuie puse în legătură cu politica neoliberală dar și cu descompunerea instanțelor tradiționale ale controlului social (biserică, sindicat, familie, școală) precum și cu o cultură care exaltă prezentul pur, stimulînd ego-ul, viața liberă, îndeplinirea imediată a dorințelor. La nivelul său, postdatoria contribuie la fragmentarea, la scindarea democrațiilor, generînd în același timp normalizare și anomie, mai multă integrare și mai multă excludere, mai multă autosupraveghere igienistă și mai multă autodistrugere, mai multă oroare față de violență și o mai mare banalizare a delincvenței, mai mult *cocooning*[1] și mai mulți oameni fără căpătîi. Pretutindeni individualismul se extinde sub două aspecte radical antagoniste: integrat și autonom, preocupat să gestioneze și mobil pentru marea majoritate; inadaptat, surescitat, fără viitor pentru noile minorități dezmoștenite.

Alte fenomene ilustrează disocierea existentă în sînul culturii extradatoriei. Aici, numărul furturilor și al crimelor nu încetează să crească, speculația devine mai importantă decît producția,

1 protecție, solicitudine, de la engl. *to cocoon* = a înconjura cu grijă pe cineva (*cocoon* = cocon, gogoașă de vierme de mătase) (*n. trad.*)

corupția și frauda fiscală progresează; dincolo, sînt plebiscitate măsurile de moralizare, viitorul planetar, munca și valorile profesionale. Aici, domnia banului și febra competiției, dincolo, donațiile filantropice și benevolatul de masă; aici, gestiunea igienistă a propriei persoane și planurile de economisire pentru pensie, dincolo, îndatorarea peste măsură a familiilor, alcoolismul și toxicomania. Cînd dispare religia datoriei, nu asistăm la declinul generalizat al tuturor virtuților, ci la juxtapunerea unui proces dezorganizator cu un proces de reorganizare etică plecînd de la normele individualiste înseși: trebuie să concepem epoca postmoralistă ca pe un „haos organizator".

Scindarea democrațiilor nu înseamnă doar revenirea la marea sărăcie, nu înseamnă numai mecanismele de fragilizare și de marginalizare socială, ci și accentuarea a două logici antinomice ale individualismului. Pe de o parte, individualismul atașat de regulile morale, de echitate, de viitor; pe de alta, individualismul fiecăruia pentru sine și al devizei „după mine potopul"; adică, în termeni etici, individualismul responsabil împotriva individualismului iresponsabil. Să evităm dramatizarea-ficțiune, societatea din care a dispărut datoria nu duce la *Mad Max*: în fața cinismului și a iresponsabilității, forțele individualismului reponsabil nu și-au spus ultimul cuvînt, așa cum o demonstrează elanul etic contemporan. Nu indisciplină generalizată a comportamentelor, ci îmbinare a unei logici în același timp dezorganizatoare și organizatoare, „entropică" și regulativă. Tocmai în jurul acestui conflict „structural" al individualismului se decide viitorul democrațiilor: nu există sarcină mai importantă decît aceea de a provoca reculul individualismului iresponsabil, de a regîndi condițiile politice, sociale, antreprenoriale, școlare, capabile de a face să progreseze individualismul responsabil.

Noutatea epocii constă în faptul că, pentru a înainta pe această cale, nu mai dispunem de nici un model de ansamblu credibil. A pierit credința în „mîna invizibilă", în legile escatologice ale

istoriei, în statul salvator. Și am ajuns să respingem pînă și imperativul datoriei sublime. Acesta este unul din motivele succesului eticii: ea se impune în momentul în care marile breviare ideologice nu mai răspund urgențelor momentului. în multe privințe, această deplasare spre etică reprezintă o șansă pentru democrații, demonstrînd că am devenit mai conștienți de responsabilitatea noastră față de viitor și că valorile umaniste se bucură de o prețuire mai mare. Luciditate sporită care nu e totuși lipsită de orbire și entuziasm, într-atît etica pare azi un remediu universal miraculos și seamănă cu un laitmotiv retoric: iluzia ideologică nu a fost înmormîntată odată cu deruta „religiilor laice", ea se reîncarnează în *eticism*, nouă figură dezamăgită a „falsei conștiințe". După idolatrizarea Istoriei și a Revoluției, avem acum cultul etic, nou avatar al conștiinței mitologice. Într-adevăr, cum să crezi că stăpînirea viitorului depinde de avîntul generozității și de elanurile inimii? Cum să crezi, fie și numai pentru o clipă, că proclamațiile ideale, protestele virtuoase, comitetele de etică pot fi la înălțimea sfidărilor lumii moderne? Mizerie a eticii care, redusă la ea însăși, seamănă mai mult cu o operație cosmetică decît cu un instrument capabil de a corecta viciile sau excesele universului nostru individualist și tehnico-științific. Ne bucurăm de succesul teleasistenței, aplaudăm cartele etice, comitetele de înțelepți, ajutoarele umanitare: foarte bine. Ne putem însă îndoi serios de capacitatea lor de a stopa marginalizarea socială, conflictele de muncă, degradarea calității de cetățean într-o democrație. Intervenția umanitară? Chiar lăudabilă și necesară, ea nu rezolvă problemele subdezvoltării, ale dictaturilor și masacrelor de populații. Avem nevoie mai puțin de un „supliment de suflet" cît de o nouă politică voluntaristă, de organizații inteligente, de sisteme de pregătire pentru toți adaptate la schimbările din ce în ce mai rapide. Pretutindeni lumea se extaziază în fața noii lucidități etice, înțeleasă ca acel ceva ce fixează limite: nu trebuie totuși să trecem cu vederea limitele-obstacol, și nici efectele de-a dreptul perverse ale eticii

erijate în panaceu. Ce rezultat au declarațiile solemne ale firmelor care nu sînt urmate de efecte sau sînt contrazise de acțiunile pe care acestea le întreprind? Spre ce democrație ne îndreptăm dacă deciziile privitoare la bine și la rău sînt de competența unor experți independenți? Ce societate construim cînd discursul etic slujește, ici și colo, drept pîrghie pentru discreditarea acțiunii publice? Entuziasmul etic poate pregăti un viitor care să semene foarte puțin cu ambițiile pe care le afișează.

A relativiza speranțele nutrite de curentul etic nu înseamnă însă a le denigra. Dacă îndemnurile filozofice de a adopta morala generozității n-au decît o virtute incantatorie, fără scop moral, viitorul se anunță a fi cel puțin neliniștitor. Respingînd atît predicile moralizatoare cît și fetișismul interesului personal (*self-interest*), vrem să pledăm aici cauza eticilor inteligente și aplicate, interesate mai mult de obținerea unor rezultate benefice pentru om decît de formularea unor intenții pure, mai mult reformatoare decît idealiste, mai degrabă adepte ale schimbărilor realiste decît ale absolutului, mai interesate să cultive sentimentul responsabilității decît să comande. La urma urmei, este de preferat o acțiune „interesată" dar capabilă să amelioreze soarta oamenilor decît o bunăvoință incompetentă. Dacă intenția generoasă sau altruistă constituie în mod evident un criteriu moral major, ea nu poate fi considerată ca unicul criteriu, în afară de cazul cînd susținem poziția, după părerea noastră de neacceptat, care asimilează morala doar cu acțiunile individuale absolut dezinteresate și care consideră astfel ca echivalente pe plan etic măsurile politice, economice, manageriale cele mai opuse, pe motivul că au la bază „aceleași" calcule interesate. În aceste condiții, este necesar să reabilităm inteligența în etică, inteligență care nu prescrie abolirea intereselor personale ci moderarea lor, care nu reclamă eroismul dezinteresului ci căutarea unor compromisuri rezonabile, a unei „drepte măsuri" adaptate împrejurărilor și oamenilor așa cum sînt. Trebuie să ne temem de noii adepți ai virtuții și de alți fundamen-

taliști, dar, în același timp, nu trebuie să uităm că, pe zi ce trece, impasul și malignitatea dinamicii economice a lui „laisser faire[1]" devin tot mai evidente. Dacă moralismul este intolerabil pentru insensibilitatea sa față de realul individual și social, neoliberalismul economic fracturează comunitatea, creează o societate cu două viteze, impune legea celui mai bogat, compromite viitorul. Mai mult ca oricînd trebuie să respingem atît „etica bazată pe convingere" cît și amoralismul „mîinii invizibile", în beneficiul unei etici bazate pe dialog, o etică a responsabilității orientată spre căutarea unui echilibru între eficacitate și echitate, între profit și interesele salariaților, între respectul pentru individ și binele colectiv, între prezent și viitor, între libertate și solidaritate. Pledoarie pentru o etică inteligentă deoarce cultul datoriei nu mai are credibilitate socială, pentru că justiția socială reclamă eficacitate iar eficacitatea, cel puțin în epoca neoindividualistă, nu se poate concepe fără respectul pentru om, fără o dimensiune umanistă. Eclipsa datoriei nu este nici un blestem, nici o făgăduință a Edenului: probabil că momentul actual amplifică tendințele de excludere și de marginalizare socială. Dar nimeni nu ne poate împiedica să ne gîndim la viitor: este oare interzis să credem că din desuetudinea datoriei și din naufragiul ideologiilor nu ar putea să se nască mai multă grijă rezonabilă pentru coeziunea socială, mai mult spirit de negociere și de pragmatism renovator, mai mult umanism ingenios și pluralist?

Ideaiul sacrificiului a devenit caduc, credința în viitorul luminos al istoriei și-a pierdut forța: ce altceva ne rămîne decît aventura cunoașterii și promisiunile inteligenței pragmatice a mijloacelor potrivite? Nu afirm că omagiile aduse sentimentelor morale ar fi zadarnice; capabile, desigur, să dea naștere unor acțiuni generoase, acestea nu pot totuși servi drept cheie de boltă pentru funcționarea

---

1 „laisser faire, laisser passer" – „a lăsa lucrurile în voia lor", deviză a liberalismului economic ce exclude intervenția autoritară în conducerea economiei (*n. trad.*)

permanentă a unor instituții drepte și eficace. Bunele sentimente, fie, dar cine va contesta faptul că ele sînt mai degrabă efemere decît stabile, că dacă va conta doar pe ele, societatea nu va înainta prea mult pe calea bunăstării și a dreptății sociale. Pe termen lung, nu există alte soluții realiste decît pregătirea oamenilor, dezvoltarea și răspîndirea cunoașterii, lărgirea responsabilităților individuale, opțiunea pentru inteligența științifico-tehnică, politică și antreprenorială. Nimeni nu va respinge ideea că inteligența poate fi pusă în serviciul răului și al egoismului, dar ceea ce este adevărat la nivelul individului este oare valabil și în planul colectivităților umane și al istoriei pe termen lung? Cum să nu vezi că fără progresul tehnicii, al științei, al gestiunii întreprinderilor, din idealurile noastre nu vor rămîne decît niște formule găunoase? Nu profesiunile de credință etice, nu panegiricele în favoarea drepturilor omului și a generozității vor învinge xenofobia și mizeria, agresiunile împotriva mediului și derivele mediatice. Vor fi necesare o politică și o strategie inteligente, mai multă pregătire, responsabilitate și calificare profesională, mai multă știință și tehnică. Imperativului inimii trebuie să-i preferăm imperativul mobilizării inteligențelor umane, investiția sporită în cunoaștere și dimensiunea educativă permanentă.

Să nu aruncăm odată cu apa din copaie și pruncul: perversiunile rațiunii prometeice nu îi condamnă esența. Dacă rațiunea morală fixează scopul, atunci doar rațiunea instruită ne poate apropia de acesta. Nu există alte scopuri legitime decît valorile umaniste, nu există alte mijloace decît inteligența teoretică și practică. Era postmoralistă nu trebuie să favorizeze nici renașterea datoriei maximaliste, nici aberațiile unei „refundamentări" a eticii; ea trebuie să reafirme primatul respectului pentru om, să denunțe capcanele moralismului, să promoveze o etică inteligentă în întreprindere ca și în relația cu mediul, să favorizeze soluțiile de compromis, întemeiate ferm pe principiile umaniste de bază dar ținînd seamă de circumstanțe, de interese și de exigențele privi-

toare la eficacitate. Elogiu al raţiunii care nu are, desigur, ambiţia de a face suflete curate, dar dispunem oare de vreun alt mijloc de a corecta nedreptăţile lumii, de a făuri o lume socială mai puţin inumană, mai responsabilă? Oamenii nefiind nici mai buni nici mai răi decît în alte epoci, să mizăm pe cartea colectivă a ştiinţei şi a formaţiei, a raţiunii pragmatice şi experimentale, mai puţin exigente faţă de individ dar mai eficace din punct de vedere social, mai puţin categorice faţă de persoane dar mai constrîngătoare pentru organizaţii, mai puţin sublime dar mai apte să responsabilizeze oamenii, mai puţin pure dar permiţînd corectarea mai promptă a diferitelor excese sau fărădelegi comise de către democraţii. Malversaţiile, nedreptăţile şi mîrşăviile nu vor dispărea niciodată: tot ce putem face noi este să le limităm răspîndirea, să reacţionăm mai inteligent, să luăm din timp măsuri preventive. Dacă progresul moral are un sens în istorie, el nu constă doar în respectarea într-o mai mare măsură a drepturilor omului, ci în dispoziţia noastră de a îndrepta mai repede intolerabilul: etica „prudentă" sau aptitudinea de a *cîştiga timp* împotriva răului şi a durerii oamenilor. Să sperăm că aceasta este una din virtuţile viitoare ale amurgului datoriei.

CAPITOLUL I

SFINȚIREA DATORIEI

La începutul moralei a fost Dumnezeu. Pînă în pragul Luminilor, puține spirite din Occidentul creștin au respins această axiomă: în morală, Dumnezeu este alfa și omega, doar prin vocea sa sînt cunoscute poruncile ultime, doar prin credință domnește virtutea. Fără ajutorul Sfintei Scripturi și fără teama de Dumnezeu nu există decît rătăcire și vicii, virtutea profană este inconsistentă și falsă: morala în epocile premoderne este de esență teologică și nu poate fi concepută ca o sferă independentă de religie.

În secolul al XVII-lea, poziția teocentrică se întărește și mai mult ca o reacție la concesiile făcute naturii umane și derivelor pelagiene: toate regulile moralei trebuie să se întemeieze pe învățămîntul revelat și eficacitatea lor este datorată numai credinței în mîntuitorul Hristos. Corupt de păcatul originar, omul nu poate afla în el însuși luminile care să-l călăuzească spre cunoașterea și săvîrșirea a ceea ce este drept: nu există morală în afara Bisericii, fără ajutorul credinței virtutea nu are „nici o valoare", în această privință Bossuet, Arnauld și majoritatea teologilor sînt de acord: nu poate exista virtute fără a-l cunoaște și iubi pe adevăratul Dumnezeu. Motivul care trebuie să îndemne la

practicarea virtuții nu este respectul moral față de om, ci voința și slava Celui-de-Sus. În continuitatea unei tradiții milenare, morala nu e decît o parte a venerației pe care omul trebuie s-o aibă față de Dumnezeu; departe de a fi exigența supremă, obligațiile față de oameni nu vin decît în urma celor care se referă la adorarea Creatorului. Prioritatea absolută nu constă în împlinirea unui ideal omenesc, ci în slujirea lui Dumnezeu.

Modernii au respins această supunere a moralei față de religie. Începutul modernității nu coincide doar cu făurirea unei științe eliberate de învățămîntul biblic și cu o lume politico-juridică suficientă sieși, bazată numai pe voința omenească, ci și cu afirmarea unei morale eliberate de autoritatea bisericii și de credințele religioase, stabilită pe o bază uman rațională, fără a se recurge la adevărurile revelate. Despărțirea moralei de confesiunile religioase, faptul de a o concepe ca pe o ordine independentă și universală ce nu trimite decît la condiția umană și are prioritate asupra celorlalte sfere, mai ales religioase, tot acest proces de secularizare a eticii care a început în secolul al XVII-lea este fără îndoială una dintre figurile cele mai semnificative ale culturii democratice moderne.

Și aceasta nu pentru că ideea unei morale raționale sau naturale ar fi o invenție specific modernă. Se știe că, încă din Antichitate, filozofii greci au elaborat sisteme morale care nu admiteau decît autoritatea rațiunii sau a naturii. Însă doar filozofii moderni au înscris pe frontonul societății lor valori strict laice, doar ei s-au străduit să edifice o ordine socială și politică plecînd de la principii etice independente de concepțiile religioase. Într-adevăr, etalonul moral și fundamentul ultim al timpurilor moderne democratice este o etică laică sau universalistă, cea a drepturilor omului. Fără îndoială, proclamarea drepturilor omului nu se reduce la o etică pură, funcția sa fiind aceea de a enunța baza regulativă a noului pact social, dar semnificația sa etică nu este din această cauză mai puțin evidentă. Idealurile de suveranitate individuală și de egalitate

civilă care constituie civilizația democratică individualistă exprimă „principiile simple și incontestabile" ale moralei universale, traduc imperativele imuabile ale rațiunii morale și ale dreptului natural care nu pot fi abrogate de nici o lege omenească, ele sînt acele „adevăruri evidente prin ele însele" care încarnează noua valoare absolută a timpurilor moderne: individul uman. Ceea ce produce saltul istoric al modernității democratice este proiectul construirii unei societăți organizate în conformitate cu principiile stricte ale unei etici uman raționale. Societățile nu s-au desprins de influența străvechii organizări religioase decît făcînd din etică instanța fondatoare, decît ridicînd individul la rangul de valoare morală primă și ultimă: „codul genetic" al democrațiilor moderne este o etică universalistă laică.

Nu obligația față de legislatorul divin va sta la baza organizării sociale și politice, ci drepturile inalienabile ale indivizilor. În timp ce individul devine termenul de referință major al culturii democratice, faptul moral fundamental se identifică cu apărarea și recunoașterea drepturilor subiective; datoriile nu dispar, ele derivă din drepturile fundamentale ale individului, devin corelatele acestuia. În noile table ale Legii democratice, numai drepturile inviolabile ale persoanelor sînt explicit formulate, datoriile emană din acestea ca obligații de a le respecta. Supremația imemorială a obligațiilor față de Dumnezeu a fost înlocuită cu cea a prerogativelor individului suveran.

În procesul consacrării drepturilor subiective, fericirea s-a afirmat ca un drept natural al omului, ca o coordonată majoră a culturii individualiste alături de libertate și egalitate. Începînd cu Luminile, viața fericită și plăcerile ei obțin drept de cetate; încă de la începutul secolului al XVIII-lea idealul epicureic se afirmă liber. După secole de exil ascetic, plăcerea nu mai este percepută sub semnul mizeriei umane, scăpînd de blestemul creștin: morala profană s-a impus în fața moralei salvării veșnice. Desigur, multe obligații morale severe continuă să limiteze căutarea plăcerilor:

totuși, alungînd dogma păcatului originar și reabilitînd natura umană, modernii au făcut din căutarea fericirii terestre o revendicare legitimă a omului față de Dumnezeu, un drept al individului ale cărui efecte nu încetăm să le resimțim. În același timp, căutarea fericirii materiale a avut ca efect o diminuare a exigențelor obligației morale: prin intermediul schemei intelectuale a armoniei naturale a intereselor, gîndirea economică liberală a reabilitat pasiunile egoiste și viciile private ca instrumente ale prosperității generale, dreptul omului de a nu se gîndi decît la sine însuși, decît la propriile probleme a devenit un principiu regulativ al ordinii colective. Pretutindeni, în sfera politică, morală sau economică, drepturile suverane ale individului au devenit prioritare: drepturile omului, dreptul la plăcere, dreptul de a se ocupa liber de propriile interese, tot acest proces l-a făcut pe Leo Strauss să analizeze modernitatea ca pe o cultură în care „faptul moral fundamental și absolut este un drept și nu o datorie[1]".

IMN CĂTRE DATORÌE

„Nume sublim și măreț"

Deși crucială, această glorificare istorică a drepturilor individuale nu este decît una dintre fețele ideologiei moderne în stadiul inaugural al dezvoltării sale. Pînă la mijlocul secolului al XX-lea, drepturile individului au fost în bună măsură contrabalansate de o idealizare excepțională a lui „trebuie să fie" (devoir-être); timp de vreo două secole, societățile moderne au afirmat în mod solemn

1 Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 196.

obligațiile morale ale omului și cetățeanului, au dat o strălucire neasemuită idealului de dezinteresare și de uitare de sine, au îndemnat neîncetat la îndeplinirea datoriei față de sine și față de semeni, au căutat să purifice moravurile, să înalțe sufletele, să promoveze virtuțile private și publice. Dacă este adevărat că societățile moderne au fost făurite plecînd de la drepturile suverane ale individului, este tot atît de adevărat că, în același timp, ele au ridicat în slăvi supunerea necondiționată față de datorie, transparența virtuții, imperativul de a urmări scopuri care depășesc cercul strîmt al intereselor individuale. Instituirea unei etici laice care să întemeieze ordinea socială, etică străină de orice religie revelată, a reintrodus de fapt dimensiunea sacră a acesteia din urmă: străvechii datorii religioase i-a urmat religia modernă, hiperbolică, a lui „ai datoria".

Rousseau este cel care dă tonul în secolul al XVIII-lea, elogiind „impunătoarea imagine a virtuții", definită ca luptă împotriva celor „mai scumpe dorințe ale sale" și ca domnie asupra „propriei inimi". Prin cuvintele sale nemuritoare, Kant duce la apogeu gloria datoriei necondiționate, acest „nume sublim și măreț" care umple inima „cu o admirație și cu o venerație mereu înnoite și mereu crescînde". În secolul următor, Comte nu recunoaște alt drept decît acela de a-ți face mereu datoria: numai datoria de a „trăi pentru celălalt" este morală. În Franța, filozofia eclectică a lui Victor Cousin, Jouffroy, Janet, care predomină în instituțiile de învățămînt pînă la sfîrșitul secolului, definește morala ca pe știința datoriei obligatorii și virtutea ca pe o abnegație totală. Departe de a se defini în esență prin diminuarea lui „trebuie să fie" (devoir-être), gîndirea modernă s-a caracterizat și prin datoria pură, adîncind prăpastia dintre realitate și ideal, dintre interes și virtute. În momentul în care s-a afirmat principiul individualist al dreptului de a dispune liber de sine, ideologia modernă a impus primatul raportării la celălalt, obligația nelimitată de a se uita pe sine, transcendența idealului. Individualismul posesiv care

consacra preeminența relației cu lucrurile asupra aceleia cu oamenii a fost înlocuit de un individualism moralist intransigent: ideologia economică modernă nu a permis de la început dezvoltarea unui individualism neîngrădit[1], caracterul absolut al datoriei a venit să contracareze egotropismul drepturilor individului suveran.

Însăși gîndirea politică modernă nu s-a construit numai în jurul „realismului", afirmarea drepturilor naturale a mers mînă în mînă cu voința moralizatoare și cu datoria absolută în politică. În a doua parte a secolului al XVIII-lea, Rousseau întemeiază religia civică modernă cerînd ca interesele personale să fie sacrificate pe altarul voinței generale; ceva mai tîrziu, iacobinismul revoluționar denunță sistematic machiavelismul și utilitarismul și caută să asigure victoria republicană a moralei asupra intereselor individuale: lupta împotriva facțiunilor este asimilată cu lupta virtuților împotriva viciilor; fidelitatea, probitatea, devotamentul, puritatea inimii sînt exaltate pentru a făuri o ordine politică armonioasă și pașnică. Gîndirea republicană din secolul al XIX-lea va rămîne fidelă acestui ideal civic și patriotic preluat de la modelul revoluționar. Cărțile de istorie, discursurile oficiale și monumentele ridicate în memoria morților întrețin flacăra Republicii și a Patriei, au scopul de a forma buni cetățeni și bravi soldați, exaltă în cuvinte vibrante datoria de a muri pentru națiune, măreția legii și a libertății republicane, obligația absolută de a servi interesul general. Manualele de instrucție morală și civică au menirea de a insufla copiilor respectul pentru preceptele „eterne" ale moralei, pentru obligațiile legate de igienă și de muncă, dragostea de patrie. *Le Tour de la France par deux enfants* („Ocolul Franței făcut de doi copii"), publicat în 1877 și vîndut în 6 milioane de exemplare la începutul secolului, are ca subtitlu „Datorie și patrie"; pe coperta „Micului Laviss" stă scris: „Trebuie să iubești Franța". La sfîrșitul secolului, Durkheim vede în patrie scopul prin ex-

1 Louis Dumont, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977, p. 98.

celență al conduitei morale: educația morală trebuie să integreze copilul în grupurile sociale din care face parte. Împotriva imoralității și a indisciplinei moravurilor individualiste, modernii au sacralizat școala datoriei morale și civice.

Inamicii democrației liberale au participat și ei la liturghia datoriei. Curentele naționaliste, antiraționaliste și antimaterialiste au intonat imnul solidarității organice, al subordonării individului față de colectivitatea națională, al exigenței sacrificiului total. La polul opus, stînga revoluționară de inspirație marxistă și dușmană declarată a utopiei morale a reintrodus o etică disciplinară și dogmatică la nivelul acțiunii militante. Renunțare de sine, ortodoxie și supunere absolută față de linia partidului, noi „imperative categorice" sînt proclamate răspicat – chiar dacă sub pavăza autorității legilor istoriei și a idealului „științific" al societății fără clase.

Este adevărat că, în același timp, modernii s-au străduit din toate puterile să discrediteze sfera idealului moral. De la Machiavelli la Hegel, răul este reabilitat ca instrument al realizării binelui public și al progresului istoric; de la „Fabula albinelor" la „mîna invizibilă", comportamentele egoiste și viciile private sînt revalorizate în calitate de condiții ale prosperității colective; de la Stirner la Freud, de la Marx la Nietzsche, de la Sade la suprarealiști, himerele lui „trebuie să fie" (devoir-être) sînt denunțate, morala fiind analizată ca o utopie și ca o conștiință falsă, atrofie a vieții și mască a intereselor, ipocrizie și deghizare a pasiunilor imorale. În epoca modernă, interdicția de a face rău și caracterul obligatoriu al virtuții s-au atenuat: binele s-a impus ca o „alchimie a răului[1]" iar cei „buni" ca „răi refulați". Asemenea lui Janus, modernitatea se prezintă la începuturile ei sub două aspecte: pe de o parte, idolatria imperativului moral, pe de alta delegitimarea sa radicală; sacralizarea laică a datoriei a avut ca revers desa-

1 Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 50.

cralizarea conștiinței virtuoase. Machiavelismul împotriva moralismului, „viclenia rațiunii" împotriva „sufletului frumos", utilitarismul împotriva idealismului, emanciparea individuală împotriva rigorismului, între aceste tendințe nu există decît opoziție. Cu excepția faptului că toate au contribuit la edificarea lumii moderne autonome, emancipată de puterea religiei. Pe de o parte, religia modernă a datoriei a fost un mod de a afirma autonomia subiectului moral, care nu se mai supune decît legii naturii sale raționale sau unei reguli liber acceptate și înțelese: prin imnul înălțat supunerii imperioase față de morală se afirmă de fapt idealul voinței libere care nu ascultă decît de ea însăși. Pe de altă parte, ofensivele împotriva moralei opresive, „viclenia rațiunii", paradigma mîinii invizibile au determinat emanciparea individului față de regulile ideale constrîngătoare ca și legitimarea tuturor acțiunilor individuale[1]: cultura individului liber, independent s-a constituit prin respingerea preeminenței idealului etic abstract. Paradoxal, curentele intelectuale cele mai contradictorii au contribuit la aceeași construcție a autosuficienței lumii profane, la promovarea individului autonom care nu-și mai primește legea de la lumea cerească. Moraliștii și antimoraliștii au înălțat același imn autonomiei voinței omenești, chiar dacă, în mod evident, libertatea definită de unii trecea drept servitute în ochii altora.

Virtutea fără Dumnezeu

Îndemnul de a-ți face datoria nu este cu siguranță o trăsătură specifică modernității așa cum este, în schimb, afirmarea unor datorii obligatorii străine de dogmele religiei revelate și răspîndirea socială a unei morale eliberate de orice divinitate tutelară. În această privință, ruptura „ideologică" cu trecutul este decisivă și

1 Louis Dumont, *op.cit.* Despre „viclenia rațiunii", vezi Alain Renaud, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 201-210.

exemplară pentru dobîndirea autosuficienței terestre de către moderni. În epoca anterioară Luminilor, era larg răspîndită ideea că fără evanghelie și fără credința într-un Dumnezeu care pedepsește greșelile și răsplătește virtutea, nimic nu putea opri omul să comită crime. Lipsite de religie, virtuțile sînt iluzorii, numai revelația și credința într-un Dumnezeu care face dreptate sînt capabile să asigure în mod eficient moralitatea. Această axiomă a culturii creștine tradiționale a fost negată, distrusă de ofensiva modernilor: religia datoriei s-a dezvoltat ca o *datorie fără religie*. S-a născut o nouă cultură caracteristică pentru epoca autonomiei postteologice: obligația morală nu mai este impusă din afară ci din solul profan al vieții umane-sociale, exercitarea ei nu va mai necesita nici ajutorul transcendent nici frîna cerească.

Încă de la sfîrșitul secolului al XVII-lea Bayle lansează polemica recunoscînd că „nu este deloc imposibil ca un ateu să aibă conștiință". În secolul următor, Helvétius, d'Holbach, Diderot, în proiectul lor de a întemeia etica, duc mai departe această idee înlăturînd orice recurs la religie, orice sancțiune divină: ei afirmă că este posibilă o viață morală autentică și eficace care să nu se bazeze pe credința revelată și pe pedepsele administrate în viața de apoi. Chiar dacă I. Kant îl reintroduce pe Dumnezeu ca „postulat al rațiunii practice", moralitatea este esențialmente o sferă autonomă, bazată doar pe respectul pur față de legea universală. În epoca Luminilor, filozofii interesului bine înțeles, ai sentimentului sau ai datoriei categorice s-au străduit să dovedească faptul că este posibil ca virtutea să fie bazată pe motive laice independente de orice revelație: omul poate să ajungă virtuos fără sprijin supranatural, interesul, sentimentul sau rațiunea ideală fiind suficiente pentru a ne face datoria[1]. Sîntem cu siguranță

1 Maurice Pellisson, „La sécularisation de la morale au XVIII[e] siècle, *La Révolution française*, t. XLV, nov. 1903, pp. 385-408. Această problemă este dezvoltată în detaliu de Jacques Domenach, *L'éthique des Lumières*, Paris, Vrin, 1989.

departe de situația în care toate legăturile între moralitate și teologie ar fi tăiate, majoritatea gînditorilor, între care Voltaire sau Rousseau, recunoscînd în ideea unui tribunal divin – fie el în afara Bisericii creștine – garantul cel mai solid al unei morale viabile. Dar mișcarea de eliberare a eticii în raport cu credințele teologice continuă și va cunoaște o extindere importantă în secolul al XIX-lea odată cu răspîndirea pozitivismului, a neocriticismului, a ateismului și a anticlericalismului. De la Auguste Comte la É. Littré, de la Renouvier la părinții fondatori ai școlii republicane, morala își este suficientă sieși, ea poate să înalțe sufletul fără să recurgă la ideea de Dumnezeu și la teroarea sancțiunilor teologice. Pe această cale, școala celei de-a treia Republici va adopta o instrucție morală și civică de natură strict laică. Desigur, în programele școlare introduse prin legea din 1882 figurează în continuare „datoriile față de Dumnezeu", dar învățarea datoriilor exclude orice doctrină religioasă și orice amenințare cu pedepsele din lumea cealaltă. Datoriile morale se impun singure, ele trebuie să facă obiectul unei explicații raționale și să nu fie demonstrate decît plecînd de la omul care trăiește în societate. Chiar dacă, din spirit de prudență și din motive strategice, numele lui Dumnezeu nu a fost proscris, el nu mai este fundamentul moralei, aceasta poate trăi fără teama osîndei veșnice. Dinamica recunoașterii sociale a moralei suficiente sieși nu va înceta să se afirme, ea va legitima tot mai mult principiul laic-modern de *separare* a datoriei din această lume de credințele legate de lumea cealaltă și va respinge ideea de moralitate tributară unei transcendențe sacre.

Afirmarea unei morale autonome eliberată de Dumnezeul răzbunător și de dogmele religioase a întîmpinat o rezistență puternică și a fost însoțită de polemici vii. Doctrina toleranței elaborată de Locke îi exclude pe atei care, negînd existența lui Dumnezeu, distrug temelia moralei și a vieții civile. Lucrările lui Bayle au fost acuzate că pun la îndoială principiile moralei și ale religiei; Wolff provoacă scandal și este destituit pentru că a afirmat

despre chinezi că au putut să ajungă la principiile adevăratei morale fără sprijinul Revelației. Chiar dacă Voltaire și Rousseau denunță ideile de iad și de chin veșnic separîndu-le de dogmele Bisericii, curentul teist va rămîne fidel imperativului „Dumnezeului care răsplătește și răzbună", necesar pentru a-i constrînge pe oameni să-și facă datoria. În tot secolul al XVIII-lea, apologeții religiei creștine vor susține împotriva filozofilor Luminilor că dacă morala nu este întemeiată pe frica de Dumnezeu și pe nădejdea în răsplata *post mortem*, oamenii nu se vor mai înfrîna, nimic nu-i va mai putea opri pe calea viciului și a crimei. În 1865, adunarea generală a Marelui Orient din Franța încă mai adoptă ca principii în statutul său „existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și solidaritatea umană".

În Franța, rechizitoriile împotriva autosuficienței moralei s-au întețit brusc după adoptarea legilor școlare din anii 1880 și după separarea Bisericii de stat în 1905. Roma a pus la index manualele care expun principiile moralei laice iar unii membri ai clerului au amenințat că îi vor priva de sacramente pe cei ce le utilizează. Dogma fundamentului teologic al moralei este reafirmată în mod solemn: „morala fără Dumnezeu" nu este decît o „morală de vorbe goale", incapabilă de a forma oameni cinstiți; lăsîndu-i pe oameni în voia lor, ea este cea care îi zămislește „pe nesupuși, pe hoți, pe asasini, pe răufăcătorii de toate soiurile". Încă în 1925, în declarația Adunării arhiepiscopilor și cardinalilor din Franța privitoare la „legile de laicitate" se poate afirma că „în toate sferele spiritul laic este fatal pentru binele privat și public". Trebuie să așteptăm a doua jumătate a anilor 1920 pentru ca spiritul de cruciadă antilaică să se estompeze și apoi să „dispară". În timp ce se ivește posibilitatea unei înțelegeri între tabăra laică și cea catolică, spiritul laic a dobîndit o legitimitate în chiar sînul Bisericii[1]. După secole de excomunicare, „morala fără Dumnezeu" nu a mai fost stigmatizată ca școală a crimei și a ticăloșiei.

---

1 René Rémond, „Évolution de la notion de laïcité entre 1919 et 1939", *Cahiers d'histoire*, t. IV, 1959.

Imensă victorie istorică a schemei „moralei independente": mai întîi profesată în cercuri restrînse, ea s-a răspîndit, în democrațiile occidentale, la scara întregii societăți, chiar și în rîndurile credincioșilor. Epoca modernă a reușit să impună ideea unei vieți morale separate de credință, *egalitatea de principiu*, în materie de morală, între credincios și necredincios: viața etică a devenit accesibilă tuturor oamenilor, independent de opiniile lor metafizice. Așa cum perspectivele de carieră se deschid în fața talentului fiecăruia, tot astfel accesul la virtute nu mai este privilegiul creștinilor, nu mai este condiționat de un principiu exterior vieții terestre: doar responsabilitatea umană este în cauză, tot meritul moral constînd în acțiunile și intențiile oamenilor. Ascensiunea meritului etic strict uman a avut loc paralel cu consacrarea carierelor deschise talentelor de tot soiul; în epoca democratică virtutea este tot atît de puțin tributară credinței pe cît este nașterii, nu există decît indivizi liberi și asemănători care sînt pe deplin responsabili de ei înșiși. Toți oamenii sînt definiți în mod egal față de datorie: un ultim principiu inegalitar a căzut consfințind astfel sfîrșitul neasemănării ierarhice dintre cel care credea în Dumnezeu și cel care nu credea. Odată cu răspîndirea socială a moralei autonome, cultura morală s-a aliniat la principiile de fond ale individualismului democratic universalist. Respingere modernă a heteronomiei datoriei, însoțită simultan de o nouă *exterioritate* care reorganizează în profunzime reprezentarea vieții morale, acordînd o atenție deosebită educației, condițiilor sociale, psihismului inconștient. Eliberată de straiele religioase, responsabilitatea morală a omului nu s-a afirmat ca unică și indivizibilă, ea s-a gîndit pe sine însăși într-o nouă economie a dependenței profane, a determinării sociale și a deposedării subiective. În universul moralei suficiente sieși s-a dezvoltat un proces de *deresponsabilizare* parțială a indivizilor și aceasta datorită importanței acordate *istoriei* ficcăruia.

Suveranitate etică și datorie absolută

Procesul de secularizare a moralei înseamnă mai mult decît afirmarea „moralei independente[1]", el semnifică preponderența obligațiilor etice asupra celor ale religioase. Odată cu modernii, etica s-a erijat în scară de valori superioară religiei înseși, datoria morală a devenit principiul care guvernează celelalte aspecte ale religiei. Chiar dacă a luat o formă apropiată de religiozitate, cultul modern al datoriei nu ilustrează mai puțin, la scara istoriei, un dispozitiv excepțional, o ruptură majoră în raport cu logica tradițională a moralelor teocentrice: exigența etică a înlocuit adorația mistică, datoria față de oameni trece înaintea datoriei față de Dumnezeu. Preeminență a eticii care s-a făurit în lupta pentru toleranța religioasă și recunoașterea libertății de conștiință: în ultimele decenii ale secolului al XVII-lea, Bayle reușește să-i stabilească termenii care vor hrăni toată filozofia Luminilor. Nici slava lui Dumnezeu, nici grija pentru mîntuirea veșnică a păcătoșilor nu pot justifica persecuțiile și crimele care violează principiile rațiunii practice, „orice dogmă particulară, fie că este impusă ca fiind conținută în Scriptură, fie că este afirmată în alt mod, este falsă, atunci cînd este respinsă de noțiunile clare și distincte ale luminii naturale, mai ales în ceea ce privește morala", scrie Bayle în 1686 în al său *Comentariu filozofic*. Este criminală nu heterodoxia, ci constrîngerea care calcă în picioare legile inviolabile ale moralei naturale, datoriile omenirii, principiul care te îndeamnă să asculți de glasul lăuntric al conștiinței. Toleranță, libertate religioasă, dreptul de a avea o „conștiință care se poate

1 A recunoaște mișcarea de emancipare a moralei față de credințele religioase este un lucru, iar a crede, asemenea promotorilor ei, că ai stabilit-o întemeindu-te doar pe rațiunea universală și invariabilă, fără legătură cu nici o rădăcină creștină, este un altul. În aceasta constă ceea ce s-ar putea numi iluzia originară a spiritului laic: ea va fi denunțată violent, mai ales de Nietzsche, care va situa din nou valorile morale în continuitatea milenară a mesajului creștin.

înșela": omul a devenit scopul religiei și imperativul moral, datoria prin excelență. În secolul următor, Montesquieu, Voltaire, abatele de Saint-Pierre nu vor spune altceva. Imperativul categoric kantian nu este departe.

Adevărata valoare, chiar religioasă, nu mai este întruchipată de posturi, de penitențe și de rugăciuni, ci de supunerea față de legea rațiunii morale. Pentru gînditorii deiști, pentru numeroși autori creștini, iezuiți și protestanți liberali, iubirea pentru Dumnezeu trebuie să se identifice cu practicarea virtuții, Creatorul nu dorește omagiile rituale pe care i le aduc oamenii, ce vrea el este ca aceștia să fie drepți și plini de bunăvoință. Detașarea față de dogmele creștine a fost însoțită de supremația valorilor etice[1], imperativul moral a devenit tribunalul suprem al acțiunilor omenești. Impunerea culturii moderne democratice coincide în profunzime cu această *inversiune istorică a preeminenței*, cu această suveranitate a datoriei propriu-zis etice. Paralel cu proiectele de dominare tehnică a naturii și de suveranitate a poporului, primatul datoriilor etice ilustrează începutul epocii individualiste intramundane. A interpela[2] lumea pentru a făuri bunăstarea tuturor, a restitui poporului principiul suveranității politice, a privilegia datoria față de semeni: tot atîtea dispozitive care atestă aceeași orientare profană, aceeași valorificare supremă a sferei umane terestre.

Consacrarea modernă a moralei nu s-a săvîrșit decît în virtutea unor perspective filozofice radical antagoniste. Pe de o parte, căutarea fericirii apărînd în ochii modernilor ca prima și cea mai

---

1 Despre această deplasare crucială a dogmaticii mistice către etică și afirmarea unei concepții cu precădere morale despre Dumnezeu în secolul al XVIII-lea, vezi Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, pp. 181-187, și Roger Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine*, Villemomble, La Balance, 1960, chap. III.

2 În franceză *arraisonner* = a inspecta, a controla (o navă, un avion). Aluzie la termenul heideggerian *Gestell*, tradus prin arraisonnement. Vezi prefața (*nota trad.*)

fundamentală dintre legile naturale, morala se definește ca ceea ce trebuie să ne arate calea de urmat pentru a fi fericiți. De la Helvétius la d'Holbach, de la Bentham la Stuart Mill, binele se reduce la plăceri și la ceea ce este util, e de ajuns ca omul să-și caute în mod rațional interesul pentru a fi virtuos: curentul utilitarist a reconciliat sau armonizat fericirea și virtutea, dragostea de sine și binele public, interesul fiecăruia fiind de a fi moral. Totuși, pe de altă parte, modernii au separat mai mult ca oricînd datoria de fericire, au conceput virtutea în opoziție absolută cu interesul personal. Ei au fost cei care au alcătuit liste de datorii necondiționate față de sine însuși, ei au fost cei care au definit morala prin datoria categorică detașată de orice folos pentru subiectul sensibil. Spre deosebire de moralele tradiționale care nu cunoșteau decît „optativul" pentru a duce o viață fericită, moralele moderne au inventat moralele obligației pure[1]; spre deosebire de morala creștină care lasă să se întrevadă speranța fericirii veșnice, moralele moderne au statuat principiul dezinteresării absolute ca o condiție a virtuții. De acum înainte, moralitatea este ceea ce reclamă abnegația totală, sacrificiul integral, supunerea necondiționată și dezinteresată față de imperativul Binelui. „A-ți sfîșia inima pentru a-ți face datoria" (Rousseau), eliberarea acțiunii morale de orice motivație sensibilă (Kant), promovarea religiei dezinteresate a Umanității (Comte), datorie a abnegației absolute (Victor Cousin), obligație de a te dărui trup și suflet măreției istoriei sau națiunii: afirmarea dreptului la fericire al omului a avut ca revers idealismul exacerbat al detașării de sine, exaltarea uitării propriei persoane, datoria hiperbolică de a te devota anonim idealului. Primul moment al individualismului democratic a epurat și a sublimat imperativul moral dincolo chiar de posibilitățile omenești, idealul virtuții dezinteresate este acum așezat atît de sus încît, în absolut, devine imposibil de a îndeplini

1 Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1974, pp. 489-531.

acțiunea cu adevărat morală (Kant). Suficientă sieși, morala nu s-a „apropiat" de oameni decît punînd o *distanță* infinită față de sine însăși; coincizînd cu o exigență strict imanentă, cultul datoriei a reprodus un dispozitiv de transcendență extremă bazat pe idealul detașării continue de sfera intereselor egoiste. Idealul eroic nu a dispărut nicidecum de pe scena modernă; dimpotrivă, a existat în profunzime o substituire a valorilor de glorie, de orgoliu și de succes aristocratic cu datoria etică necondiționată, nelimitată și impersonală. Naștere a unei noi măreții, de această dată de natură democratică și prometeică: victoria asupra sinelui se identifică cu demiurgismul rigorist al obligației etice: supremația valorilor morale și umaniste s-a instaurat slăvind eroismul supraomenesc al intențiilor pure.

De unde caracterul ambivalent al idolatriei moderne a datoriei. Înlocuirea fundamentului teologic cu unul laic nu a fost de ajuns, nici pe departe, pentru a elibera morala de orice caracter religios. Stirner și Schopenhauer, Nietzsche și Guyau nu s-au înșelat: caracterul absolut al imperativelor nu a fost decît deplasat, transferat din domeniul religios în cel al datoriilor individuale și colective. Nu e mai puțin adevărat că această reproducere a schemei religioase s-a desfășurat în aceeași măsură după o logică specific modernă, voluntaristă și futuristă. Nu se poate despărți religia datoriei de încrederea modernă în educație și în perfectibilitatea nelimitată a speciei umane, de credința în răspîndirea Luminilor și în progresul moral al umanității. Oameni mai bine instruiți în privința datoriilor ce le revin vor fi mai drepți și mai virtuoși; eliberată de falsele concepții religioase, morala se poate purifica și poate întări înclinațiile pozitive ale omului. Numai inculcînd principiile juste ale unei morale umane și sociale, comportamentele nedemne vor dispărea făcînd loc unei umanități mai devotate, mai sănătoase, mai harnice. Triumful modern al datoriei a tradus atît angoasa „morții lui Dumnezeu" cît și voința optimistă de a urmări perfecționarea morală a umanității, ambiția de a

regenera omul și societatea prin luminile adevăratei morale. Credința în datoria infinită și în progresul științei și tehnicii fac parte din același moment istoric; împreună ele caracterizează epoca glorioasă a modernității, „constructivismul" său optimist aplicat atît naturii cît și vieții morale și sociale. Același credo al perfecționării nelimitate a speciei umane subîntinde rigorismul etic, mesianismele revoluționare, imnurile închinate progresului cunoștințelor și tehnicilor din primul ciclu democratic.

MORALISMUL MORAVURILOR

Cultul datoriei s-a întins mult dincolo de cultura filozofică și politică, impunîndu-se cu aceeași vigoare în moravuri, în sferele cele mai diverse ale vieții cotidiene și ale acțiunii sociale. Pretutindeni, raportul față de sexualitate, de copii, de părinți, de clasele sărace s-a dizolvat în *forma-datorie*, pretutindeni țelul moralizator a structurat primul moment al societăților democratice individualiste, în același timp disciplinar și idealist, materialist și puritan, liberal și autoritar, filantropic și inchizitorial.

Moralism sexual și familialism

Domeniul vieții sexuale ilustrează în mod exemplar această preeminență a culturii datoriei. Cu siguranță, epoca democratică nu a inventat nici idealul de austeritate, nici reprimarea cărnii: de la închiderea bordelurilor municipale la pedepsirea sărutului în public, de la reprimarea adulterului la cea a concubinajului, de la legislații împotriva homosexualității la proscrierea cuvintelor și

imaginilor „impure", Occidentul este marcat, începînd din secolul al XVI-lea, de ostilitatea față de sexualitate și de un zel moralizator din ce în ce mai puternic[1]. Departe însă de a inversa această tendință multiseculară, modernitatea democratică a desăvîrșit-o pe noi căi, mai ales prin discursul normativ științific. Secularizarea cunoașterii a fost însoțită de noi anateme împotriva a tot ceea ce depășește coitul „normal", împotriva tuturor formelor de deviere libidinală: așa cum Revoluția franceză a prelungit opera centralizatoare a Vechiului Regim, la fel discursul medical, împreună cu moravurile și credințele religioase, au continuat preocuparea moralizatoare a veacurilor anterioare.

Astfel, igieniștii din secolul al XIX-lea au pus în gardă soții împotriva „poziților nelegitime" care riscă să provoace sterilitatea și avortul; ei au proscris felația, coitul anal și masturbarea reciprocă pe care o considerau „un obicei murdar", au încurajat raporturile amoroase scurte, au „interzis", în numele „igienii sexuale", frecvența prea mare a raporturilor ca și actul sexual după cincizeci sau șaizeci de ani. Este adevărat că la sfîrșitul secolului unii medici au acordat o atenție mai mare plăcerii feminine, recomandînd îmbrățișările lente, mîngîierile repetate și intime. Totuși, această literatură nu vizează nicidecum să promoveze „dreptul la orgasm" și la amorul liber: este vorba în principal de a găsi noi „mijloace" de a descuraja adulterul femeii[2]. Cel mai adesea, împlinirea erotică feminină nu apare în discursul legitim ca un scop în sine; a procura plăcere soției are mai puțină importanță decît reușita fecundării. Simultan, în lupta împotriva homosexualității, a masturbării și a altor anomalii, doctorii și profesorii laici au dovedit același zel înverșunat ca și biserica. Ce

---

1 Jean-Louis Flandrin, *Le sexe et l'Occident*, Paris, 1981.

2 Alain Corbin, „La Petite Bible des jeunes époux", in *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, coll. Points, 1991, p. 243. Asupra moralismului sexual la sfîrșitul secolului, Theodore Zeldin, *Histoire des passions françaises*, Paris, Seuil, coll. Points, 1978, t. I; pp. 345-358.

era păcat a devenit boală și monstruozitate, primul ciclu al democrațiilor liberale a funcționat ca o ordine normativă și represivă a simțurilor. Dacă, pe de o parte, modernii au reabilitat natura umană, în schimb ei n-au legitimat dorința libidinală, dimpotrivă: sexualitățile marginale au fost prigonite iar raporturile conjugale au fost asociate mai mult cu noțiunea de datorie decît cu cea de plăcere căutată pentru ea însăși.

Continuitate represivă care nu poate fi despărțită de persistența influenței bisericii asupra opiniilor și comportamentelor. În toată această perioadă, marea majoritate a copiilor nu a încetat să primească o educație religioasă iar Biserica a continuat să ocupe un loc hotărîtor în domeniul educației și al îndrumării morale: în 1914 Franța avea un număr de preoți învățători egal cu aproape jumătate din cel al învățătorilor laici. Autonomia moralei față de religie, afirmată de diverse curente, nu s-a impus în credințele și practicile maselor. Spovedania se generalizează în cursul secolului al XIX-lea: chiar dacă băieții s-au obișnuit, în număr mare, să se îndepărteze de ea după prima comuniune, femeile o vor practica vreme îndelungată. Mai ales pe această cale Biserica a jucat un rol major în îndrumarea conștiinței: veghind la puritatea tinerelor fete, amenințîndu-le pe soțiile infidele, ea s-a străduit să abată sufletele de la diversele păcate ale cărnii. Oricare ar fi importanța procesului de laicizare a societății, morala sexuală a rămas sub dominația moralei creștine.

Dacă societățile democratice se bazează pe ideea de egalitate civilă, în ce o privește, morala sexuală a evoluat pînă la o dată recentă după o logică profund inegalitară. Indulgență față de bărbatul care poate „să facă nebunii", să frecventeze bordelul, să profite de întîlnirile trecătoare; severitate față de fetele pentru care castitatea este imperativă iar virginitatea o condiție a căsătoriei. În 1954, Françoise Sagan va face încă scandal descriind aventurile unei fete de 18 ani care face dragoste fără a fi pedepsită. A fi însărcinată înainte de căsătorie provoacă scandal și lezează

onoarea însăși a femeii. Desigur, severitatea sexuală a fluctuat în funcție de mediul social, pretutindeni însă adulterul bărbatului a beneficiat de o largă toleranță, spre deosebire de infidelitatea femeii. Un singur punct comun: sexualitatea rămîne în familie sau la școală un subiect tabu; încă în 1950, un francez din doi se declara ostil principiului educației sexuale în învățămîntul public.

În ciuda normelor și legilor rigoriste – legea din 1920 adoptată în Franța reprimă nu numai avortul ci și propaganda în favoarea contracepției –, nu trebuie să subestimăm transformările culturale care au afectat atitudinea față de viața sexuală. Să înșiruim la întîmplare: răspîndirea, încă de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, a „funestelor secrete" și a altor tehnici de control al nașterilor, recrudescența activității sexuale înaintea căsătoriei și sarcinile preconjugale începînd cu 1800[1], recurgerea masivă la avortul clandestin – în ajunul primului război mondial s-au înregistrat între 100.000 și 400.000 de întreruperi de sarcină –, o difuzare mai largă a scrierilor obscene, apariția nudului feminin în teatru, pe cărțile poștale și în fotografii. Toate aceste fenomene nu sînt de aceeași natură și nu au aceeași importanță: nu e mai puțin adevărat că ele ilustrează schimbări însemnate de mentalitate, o pierdere a influenței exercitate de biserică și de morala sexuală creștină, precum și noi aspirații atestînd valorile și moravurile individualiste în curs de afirmare: libertate de expresie, recunoaștere a valorii sentimentului, *self-control*, familie mai puțin numeroasă și mai preocupată de copii.

Ca și sexualitatea, sfera familială se găsește sub tutela formei datorie și este supusă moralizării igieniste și disciplinare. În secolul al XIX-lea predomină ideea că redresarea morală și apărarea societăților liberale necesită întărirea ordinii și a virtuților domestice, mai ales în rîndul păturilor muncitoare: „Fără cămin nu există

1 În această privință, Edward Shorter vorbește de o „primă revoluție sexuală", *Naissance de la famille moderne*, Paris, Seuil, 1977. Vezi de asemenea Jean-Louis Flandrin, *op. cit.*

familie, fără familie nu există morală, iar fără morală nu există nici societate, nici patrie", scria Jules Simon. Filantropi, igieniști, companii miniere și-au unit eforturile pentru a crea familia muncitorească, a cultiva cumpătarea și igiena în rîndul claselor „depravate", a-l readuce pe tată de la cîrciumă la căminul său, a mări numărul de căsătorii, a reduce numărul de copii nelegitimi, a separa sexele și generațiile în habitatul popular[1]. Epoca inaugurală a democrațiilor industriale s-a caracterizat printr-o strategie sistematică de normalizare disciplinară a conduitei maselor, de cultivare a datoriilor în vederea creării unei celule familiale curate, ordonate, cumpătate.

Pe de altă parte, revoluția drepturilor individualiste și-a făurit și ea fără îndoială propria operă, de vreme ce, încă din 1792, divorțul este introdus în dreptul francez, după o mie de ani de interdicție. Legitimitatea sa este însă departe de a fi dobîndită: astfel încît, în 1816, divorțul este abolit în timp ce numeroase curente de gîndire, creștine și laice, afirmă din nou primatul familiei asupra fericirii individuale. În prefața sa la *Un divorț*, Paul Bourget proclamă alături de Bonald, Comte, Balzac că „unitatea socială este familia și nu individul"; tribunalele declară că a transmite cu bună știință soției sifilisul nu constituie „în esență un motiv de separare a trupurilor", datoriile familiale au prioritate asupra drepturilor subiective. Trebuie să așteptăm anul 1884 și caracterul laic al celei de-a treia Republici pentru ca divorțul să poată fi reintrodus. Cu toate acestea, dreptul de a rupe legătura căsătoriei nu a reușit să se impună decît parțial în moravuri. Vreme îndelungată, femeile divorțate vor fi puse la stîlpul infamiei iar divorțul, deși în creștere, rămîne o practică limitată: 7000 pe an în 1900, 15000 în 1913, 22000 în 1925. În Anglia și în țara Galilor, în 1870 se înregistra 1 divorț la 1000 de căsătorii iar în 1920 1 la 120.

---

1 Lion Murard și Patrick Zylberman, *Le petit travailleur infatigable*, Paris, Recherches, 1976.

Raporturile părinți-copii nu scapă nici ele de hegemonia formei-datorie și aceasta paralel cu „descoperirea copilului" și cu dezvoltarea excesivă a sentimentului familial, proprie societăților moderne. Pe de o parte, prelungind o tendință care datează de prin secolele al XVI-lea și al XVII-lea, creșterea și educarea copilului au devenit sarcina primordială, imperativă, a familiei, cel puțin în clasele burgheze și mic-burgheze: datoria principală a părinților este să vegheze la educarea copiilor, să-i trimită la școală, să le asigure un viitor mai bun. Pentru a fi la înălțimea acestui ideal, mulți părinți nu vor ezita să se angajeze într-un proces de reducere voluntară a nașterilor. Pe de altă parte, educația a reintrodus un model disciplinar bazat pe autoritatea parentală și pe datoria filială de a asculta de părinți. Cel mai adesea, părinții sînt cei este hotărăsc ce studii vor urma și ce meserie vor îmbrățișa copiii lor: în 1938, 30% dintre cititorii publicației *Confidence* încă mai considerau că părinții erau cei care trebuiau să aleagă cariera copiilor lor. În timp ce dreptul la o viață particulară liberă este dominat de obligațiile familiale, educația legitimă nu este concepută fără o disciplină severă și strictă: a-i asculta pe copii înseamnă să le încurajezi „tirania" și să pregătești nerecunoștința lor viitoare, trebuie să dai dovadă de autoritate dacă vrei să formezi caractere oțelite în stare să înfrunte greutățile vieții. Ascultarea și respectul față de părinți sînt principalele virtuți care trebuie cultivate la copii: pînă în anii 1950, a cincea poruncă, „cinstește-ți părinții", rămîne cea pe care francezii o consideră cea mai importantă. Autoritatea părinților continuă să se exercite asupra mariajului; pînă în 1896, autorizația lor pentru căsătorie este obligatorie înainte de 25 de ani. În mediile muncitorești, soții se aleg în mod liber unul pe celălalt, dar, în clasele burgheză și țărănească de dinainte de 1950, căsătoriile sînt frecvent aranjate de către familii și este greu să-ți alegi un soț care nu este acceptat de părinți.

Pînă la mijlocul secolului al XX-lea, societățile moderne au ridicat în slăvi drepturile individului egal și autonom, dar pretutin-

deni datoriile au fost rechiziționate pentru a conjura primejdiile individualiste ale spiritului hedonist și anarhic. Afirmarea suveranității individuale și recunoașterea dreptului la fericire au mers împreună cu elogiul primatului datoriei față de colectivitate; cultura datoriei a canalizat în limite stricte pe cea a drepturilor subiective, dorința individualistă de fericire a fost înăbușită de obligațiile moralei sociale, familiale și sexuale.

Filantropie, religie și democrație

Începînd cu secolul al XIX-lea, avîntul pe care l-au luat ligile virtuții și societățile filantropice aruncă o lumină nouă asupra supremației culturii datoriei. Într-un secol în care se amplifică mizeria populară, suprapopularea maghernițelor, nașterile nelegitime, care se alarmează de mareea crescîndă a alcoolismului, concubinajului, pornografiei, prostituției, s-au creat numeroase asociații avînd ca scop însănătoșirea moralității publice și private, răspîndirea virtuților de ordine și de cumpătare, de igienă și de economie în rîndul claselor populare.

Filantropii și adepții virtuții s-au adaptat la epoca maselor. Folosind noile mijloace de comunicare modernă (periodice, manuale de igienă, broșuri de propagandă, dezbateri publice, congrese, campanii de afișare), ei au mobilizat voluntari de ambele sexe și de toate vîrstele și au făcut apel la donațiile claselor avute, s-au organizat într-o „armată" ierarhizată cu soldați și generali, cu uniforme și cazărmi – Armata Salvării este fondată în 1869 –, au desfășurat acțiuni la nivel național și internațional împotriva „demoralizării" maselor. Așa cum lupta împotriva viciului a ieșit din cadrele strîmte ale comunității religioase, tot astfel ea depășește acum frontierele naționale: la sfîrșitul secolului apar asociațiile și conferințele internaționale împotriva pornografiei, a comerțului cu carne vie, a pericolului reprezentat de bolile venerice, a decăderii tinerelor fete. În epoca marilor ideologii naționaliste,

mișcarea moralizatoare s-a *internaționalizat*; în epoca drepturilor individualiste s-au născut „militanții datoriei morale și sociale".

Multe dintre aceste asociații se reclamă de la spiritul creștin. În momentul în care ateismul cîștigă teren, în care rapoartele ecleziastice indică o indiferență crescîndă față de practicile religioase, se înmulțesc societățile de caritate din Anglia care au misiunea de a răspîndi cuvîntul lui Dumnezeu, de a trezi sentimentul religios și moral înăbușit de mizerie și de lipsa educației. Înarmați cu Biblia, misionarii organizează procesiuni și reuniuni în fața locurilor de desfrîu, străbat cartierele sărace, vizitează familiile decăzute, hărțuiesc cuplurile concubine pînă ce acestea se căsătoresc, pătrund cu forța în cămine amenințînd cu osînda veșnică pe cei care trăiesc în viciu, înalță rugăciuni și acuză. Lupta împotriva imoralității poporului este însoțită la filantropii din epoca victoriană de metode brutale, de demersuri agresive și inchizitoriale; întinderea flagelului a legitimat o înverșunare sistematică, o „sfîntă violență" exercitată asupra păcătoșilor[1]. Interogatoriu, culpabilizare, șantaj afectiv, intimidare, vizite repetate în bastioanele „depravării": în toată această perioadă, decăderea mulțimilor a făcut obiectul unei cruciade sfinte, a unei *violențe morale* care revelă în toată amploarea sa spiritul de ingerință și autoritarist al epocii moraliste a democrațiilor.

Voința de a zdrobi viciul s-a înrădăcinat însă în aceeași măsură și în idealul modern al democrațiilor liberale amenințate de decăderea „claselor primejdioase". Democrația nefiind în stare să subziste și să progreseze fără moralitate publică, fără cetățeni luminați și reponsabili, însănătoșirea moravurilor apare ca un imperativ major al timpurilor noi întemeiate pe libertate și pe sufragiul universal. Pentru a se opune dublei primejdii pe care o reprezintă individualismul excesiv pe de o parte, socialismul „des-

1 Cf. foarte sugestivele descrieri și analize de Françoise Barret-Ducrocq, *Pauvreté, charité et morale à Londres au XIX^e siècle*, Paris, P.U.F., 1991, pp. 151-158.

potic" ce sporește prerogativele statului pe de alta, filantropii se angajează pe calea regenerării poporului, a controlului sufletelor și al comportamentelor, reclamînd noi legi represive cu privire la alcoolism, pornografie sau dezmățul de pe străzi, dar și privilegiind educarea maselor. Fiind preocupați de edificarea cetățeniei republicane, filantropii moderni se definesc mai întîi ca educatori, ca reformatori ai societății civile și ai vieții particulare. Devenind muncă socială, morala practică s-a orientat spre secularizarea lumii, scopul fundamental nu mai este salvarea vieții de apoi, ci *salubritatea democratică.*

Sigur că societățile filantropice au organizat „supe populare" și au distribuit tichete de pîine, cuverturi și cărbune. Însă originalitatea inițiativei lor constă, înainte de toate, în acțiunea socială, sanitară și morală condusă metodic și cu ambiție „științifică" (anchete referitoare la familie, studii despre condițiile de viață ale claselor sărace). Filantropii au renunțat la principiul caritații care, acordată fără criteriu moral și *rațional* nu face decît să încurajeze cerșetoria și lenea, lipsa de prevedere și minciuna[1]. Ajutoarele vor trebui orientate spre săracii „merituoși" (familie legitimă, domiciliu bine întreținut, cumpătare a persoanelor) și refuzate celorlalți. Asistența a încetat de a mai fi un scop în sine, de-acum înainte este vorba de a promova acțiuni *eficace*, de a îndrepta cu adevărat și durabil conduitele nedemne, și aceasta luînd în considerare datele care determină efectiv imoralitatea, dar și cultivînd noi valori, noi comportamente în rîndul maselor dezmoștenite. A dezvolta independența economică a celor săraci, a mări spiritul de prevedere și a îmbunătăți igiena în familie, a stimula simțul de responsabilitate individuală, acesta este obiectivul central al filantropilor. În acest scop sînt create numeroase organisme: școala pentru săraci, casa

1 „Filantropia este o știință, ba chiar cea mai înaltă dintre toate științele", scrie Charles S. Loch, secretar al Charity Organisation Society; citat de Françoise Barret-Ducrocq, *op. cit.*, pp. 113-119. Vezi de asemenea Jacques Donzelot, *La Police des familles*, Paris, Ed. de Minuit, 1977, pp. 58- 68.

de economii, locuințe sociale, cursuri serale, biblioteci de împrumut, cămine pentru copiii vagabonzi, refugii pentru tinerele fete fără familie, întruniri ale mamelor, cămine de reeducare pentru prostituate. Pe calea educației morale, a răspîndirii regulilor de muncă și de economisire, de igienă și de cumpătare trebuie să fie îndreptat comportamentul decăzut ale dezmoșteniților soartei: cu modernii, morala disciplinară a datoriei s-a afirmat ca instrument *autonom* capabil de a schimba, de a ameliora lumea profană.

Deși se inspiră din mesajul creștin, spiritul filantropic nu ilustrează mai puțin reorientarea *futuristă* a societăților moderne democratice. Este revolută epoca ce considera imoralitatea ca pe o fatalitate intangibilă, consubstanțială umanității decăzute: degradarea maselor fiind în esență rezultatul unor condiții economice și familiale deplorabile, există posibilitatea de a extirpa răul, de a scoate ființele din starea lor de înjosire, de a le călăuzi pe drumul fericirii terestre. Miracolul credinței salvatoare este înlocuit cu ideea acțiunii sanitare și morale ca remediu la relele care s-au abătut asupra păturilor muncitoare. Pe terenul asistenței s-a materializat logica voluntaristă și progresistă modernă, credința în puterea transformatoare a educației umane și morale. Dacă este adevărat că numeroase asociații au oferit o instrucție religioasă, sfîrșitul secolului al XIX-lea asistă în schimb la crearea de către democrat-creștini și creștin-sociali a unor asociații deschise care reunesc pe toți oamenii de bună credință. Proiectul de moralizare a devenit independent de confesiuni, toți oamenii cinstiți, dincolo de apartenența lor politică și religioasă, sînt invitați să acționeze împreună, pe baza unor valori morale comune, pe calea însănătoșirii moravurilor. Apar asociații (Pace și igienă socială, Regenerarea familiei, Lupta antialcoolică, Grădini muncitorești, Liga pentru îndreptarea moralității publice) în care acțiunea socială și morală se desparte de cultul religios: accentul este pus pe

prevenire și educație, pe lupta împotriva imoralității, pe asimilarea datoriilor laice[1]. Pentru evanghelizarea creștin-socială, morala, antialcoolismul, pornografia, igiena, prostituția sînt probleme care merită să fie tratate separat, fără intervenția cultului și a rugăciunii, fără a se face vreo referință explicită la relația cu Dumnezeu. Are loc o evanghelizare laicizată pentru care acțiunea morală posedă o autonomie intrinsecă: renunțînd la rugăciuni, la predici de pocăință, la îndemnuri și la cîntece religioase, moralizarea moravurilor a dobîndit o consistență și o eficacitate proprii[2]. Oricît de mare ar fi zelul misionarilor creștini, scopul moral este cel care călăuzește și structurează acțiunile asociative; imperativul de a respecta datoriile laice de muncă și de ordine, de economie și de cumpătare se impune ca o condiție prealabilă pentru progresul individual și colectiv. Filantropia a concretizat, pe terenul acțiunii reformatoare, supremația modernă a moralei și a utilității, moștenită de la secolul Luminilor.

---

1 Annie Stora-Lamarre, *L'Enfer de la III^e Ripublique (Censeurs et pornographes, 1881-1914)*, Paris, Imago, pp. 115-123.

2 Jean Baubérot, „L'action chrétienne sociale du pasteur Élie Gounelle à la «Solidrité de Roubaix» (1898-1907)", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, avril-mai-juin 1974, pp. 248-251.

CAPITOLUL II

EDEN, EDEN

Timp de aproape două secole, societățile democratice au înconjurat cu un nimb strălucitor cuvîntul imperios „trebuie", au glorificat solemn obstacolul moral și aspra exigență de a te învinge, au sacralizat virtuțile private și publice, au exaltat valorea abnegației și a dezinteresului pur. Acum, această fază eroică, austeră, peremptorie a societăților moderne s-a încheiat.

După epoca glorificării emfatice a obligației morale rigoriste, a venit epoca în care această obligație se eufemizează și își pierde orice credibilitate. Începînd cu mijlocul secolului nostru, apare o nouă reglementare socială a valorilor morale care nu se mai sprijină pe ceea ce constituia resortul major al ciclului anterior: cultul datoriei. Unde mai găsim astăzi panegirice întru slăvirea datoriilor față de sine? Unde mai sînt tămîiate valorile sacrificiului suprem și ale dăruirii de sine? În timp ce termenul însuși de datorie tinde să nu mai fie utilizat decît în împrejurări excepționale, nimeni nu mai îndrăznește să compare „legea morală din mine" cu măreția „cerului înstelat deasupra mea". Odinioară datoria se scria cu majuscule, acum o scriem cu litere cît mai mici; atunci era severă, acum organizăm show-uri recreative; atunci ordona su-

punerea necondiționată a dorinței față de lege, noi o reconciliem cu plăcerea și cu interesul particular (*self-interest*). Cuvîntul „trebuie" a fost înlocuit de îndemnul la fericire, obligația categorică a cedat întîietatea stimulării simțurilor iar interdicția absolută reglementărilor à la carte. Retorica sentențioasă a datoriei nu se mai află în centrul culturii noastre, am înlocuit-o cu solicitările dorinței, cu sfaturile psy, cu promisiunile de fericire și libertate aici și acum. Așa cum societățile moderne au distrus emblemele ostentative ale puterii politice, la fel au anihilat și poruncile răsunătoare ale moralei. Cultura datoriei bazată pe sacrificiu a murit și am intrat în perioada *postmoralistă* a democrațiilor.

A numi societățile noastre postmoraliste poate părea paradoxal în momentul în care se înmulțesc ofensivele împotriva libertății avortului și sînt adoptate legislații drastice privitoare la tutun și droguri, în care pornografia suscită anatema noilor puritani, în care preocuparea etică reapare în mass-media (*charity shows* și etica jurnalismului), în întreprinderi (morala afacerilor), în științele biomedicale (bioetică), în raportul față de natură (morala mediului). După o epocă marcată de „contra-morala" contestatară, de refuzul normelor represive și de hedonismul liberaționist, tematica etică revine în forță în discursul social al democrațiilor. Dar să nu ne înșelăm, ceea ce se numește cam în grabă „reîntoarcerea moralei" nu reînvie nicidecum religia tradițională a datoriei; oricît de multe ar fi inițiativele generoase orchestrate de mass-media, oricît de mare ar fi succesul actual al scopurilor etice, nu există nici o întoarcere la epocile precedente. Etica este aceea care are succes, nu datoria imperioasă pretutindeni și mereu: dorim reguli juste și echilibrate, nu reguli care ne impun să renunțăm la noi înșine; vrem reglementări și nu predici, „înțelepți" și nu moraliști puritani; invocăm responsabilitatea și nu obligația de a ne închina toată viața aproapelui, familiei sau națiunii. Dincolo de acest *come-back* etic, eroziunea culturii datoriei absolute își urmează irezistibil cursul în beneficiul valorilor

individualiste și eudemoniste, morala se reciclează în spectacol și comunicare de întreprindere, militantismul datoriei se metamorfozează în consum interactiv și festiv de bune sentimente; drepturile subiective, calitatea vieții și realizarea personală sînt acelea care orientează în mare cultura noastră și nu imperativul hiperbolic al virtuții.

Societatea postmoralistă desemnează epoca în care datoria este edulcorată și anemiată, în care ideea sacrificiului eului și-a pierdut din punct de vedere social legitimitatea, în care morala nu mai pretinde să te dedici unui scop superior ție, în care drepturile subiective domină prescripțiile imperative, în care lecțiile de morală sînt însoțite de spoturile publicitare ce exaltă viața mai confortabilă, de soarele vacanței și de divertismentul mediatic. În societatea postdatoriei, răul este transformat în spectacol iar idealul este prea puțin elogiat; dacă viciile sînt veștejite în continuare, în schimb eroismul Binelui este aton. Valorile pe care le recunoaștem sînt mai mult negative (să nu faci) decît pozitive („trebuie să"): dincolo de revitalizarea etică, triumfă o morală nedureroasă, stadiu ultim al culturii individualiste democratice debarasată de-acum încolo, în logica ei profundă, de moralism ca și de antimoralism.

Logica postmoralistă este *tendința dominantă* a culturii noastre etice, dar nu singura. Ea nu exclude nicidecum irupția unor fenomene antinomice, dezvoltarea unor mișcări de caritate sau umanitare, persistența sau reapariția unor acțiuni explicit moraliste îndreptate mai ales împotriva avortului sau pornografiei. În societatea postdatoriei, spiritul virtuos sau rigorist nu dispare; el nu mai este socialmente preponderent, el poate să modifice legislația dar face mai degrabă figură de extremism – mai ales prin interzicerea oricărei forme de avort – decît de model de responsabilitate. Aceasta este noua configurație postmoralistă: departe de a fi norma ideală, reactivarea datoriei absolute este ceea ce suscită dezaprobarea, ba chiar indignarea colectivă, moralismul

a devenit, din punct de vedere social, o figură sinonimă cu terorismul și cu barbaria. În epoca postmoralistă predomină exigența socială a unor limite juste, a unei responsabilități măsurate, a unor legi stricte apte să protejeze drepturile fiecăruia, și nu spiritul fundamentalismului moral. Vrem ca etica să fie respectată fără să ne mutilăm și fără să avem de îndeplinit obligații mari: vrem spirit de responsabilitate, nu datorie necondiționată. După liturghiile datoriei demiurgice, am ajuns în epoca minimalismului etic.

Mutația postmoralisă străbate indistinct toate sferele legate de ceea ce e permis și interzis, de bine și de rău. Nicăieri însă nu este atît de vizibilă ca în domeniile relative la reprezentările și practicile plăcerii. În cîteva decenii am trecut de la o civilizație a datoriei la o cultură a fericirii subiective, a distracțiilor și a sexului: cultura iubirii de sine (*self-love*) este cea care ne domină în locul vechiului sistem de represiune și control strict al moravurilor, exigențele privitoare la renunțare și la austeritate au fost masiv înlocuite de norme de satisfacție a dorinței și de realizare intimă, aceasta este ruptura cea mai spectaculoasă a ciclului postmoralist. Fără îndoială, odată cu epoca Luminilor fericirea a reușit să se impună ca un ideal social, dar, în ierarhia valorilor ca și în normele sociale efective, ea s-a trezit împinsă pe un plan secund, de vreme ce depindea de ordinea superioară a datoriei care impunea uitarea de sine. Această reglementare a primului moment democratic aparține trecutului: epoca noastră a răsturnat ierarhia moralistă a finalităților, în parte plăcerea a devenit autonomă față de regulile morale, fericirea subiectivă este aceea care irigă în mare cultura cotidiană.

Cultura postmoralistă nu înseamnă și cultură postmorală. Dacă pe de o parte sacerdoțiul datoriei și tabuurile victoriene au devenit caduce, pe de alta apar noi reglementări, sînt reintroduse anumite interdicții, sînt reinstaurate valori, toate oferind imaginea unei societăți care nu seamănă cu cea descrisă de către denigratorii „permisivității generalizate". Liturghia datoriei sfîșietoare nu mai

are suprafață socială, dar moravurile nu cad pradă anarhiei; bunăstarea și plăcerile sînt ridicate în slăvi, dar societatea civilă este avidă de ordine și de moderație; drepturile subiective ne guvernează cultura, dar „nu orice este permis". Se restabilește o ordine a simțurilor care nu mai trece prin reprimare și idealizarea valorilor: trebuie să ne convingem de acest lucru, disoluția sistemului moralist nu atrage după sine dezmățul fără margini și „fluxurile decodate" ale libidoului, neoindividualismul este în același timp hedonist și ordonat, dornic de autonomie și nu prea înclinat spre excese, alergic la poruncile sublime și ostil haosului și transgresărilor libertine. Reprezentarea catastrofică a culturii individualiste postmoraliste este caricaturală: dinamica colectivă a autonomiei subiective este dezorganizatoare și autoorganizatoare, ea știe să reintegreze prin ea însăși o ordine socială a cărei pîrghie nu mai este nici constrîngerea morală și nici măcar conformismul. De-acum înainte reglementarea plăcerilor se structurează fără obligație și predici în haosul aparent al atomilor sociali liberi și diverși: neoindividualismul este o „dezordine organizatoare".

BUNĂSTAREA CA LUME ȘI REPREZENTARE

De la Bine la bunăstare

Civilizația bunăstării bazate pe consum a fost marele gropar istoric al ideologiei glorioase a datoriei. În a doua jumătate a secolului, consumul de masă a anihilat universul predicilor moralizatoare, a înlăturat imperativele rigoriste și a dat naștere unei

culturi în care fericirea trece înaintea prescripției morale, plăcerea înaintea interdicției și seducția înaintea obligației. Prin publicitate, credit, inflație a obiectelor și distracțiilor, capitalismul nevoilor a renunțat la sanctificarea idealurilor în favoarea plăcerilor reînnoite și a visurilor de fericire personală. S-a făurit o nouă civilizație care nu se mai străduiește să înăbușe dorința, ci să o exacerbeze și să o deculpabilizeze: bucuria clipei, templul eului, al trupului și al confortului au devenit noul Ierusalim al timpurilor postmoraliste.

Stimulînd în permanență valorile bunăstării individuale, era consumului a descalificat masiv formele rigoriste și disciplinare ale obligației morale, liturghia datoriei a devenit nepotrivită pentru o cultură materialistă și hedonistă întemeiată pe exaltarea eului și pe trăirea voluptăților efemere. „Fericirea dacă vreau": cultul fericirii de masă a generalizat legitimitatea plăcerilor și a contribuit la promovarea autonomiei individuale: în același timp a anulat orice legitimitate a formelor de constrîngere autoritară, a normelor victoriene, a îndemnurilor inflexibile și solemne caracteristice ciclului anterior, în favoarea seducției, a solicitudinii sub formă de spoturi, a mesajelor euforice și senzualiste. Am devenit alergici la prescripțiile ce recomandă sacrificiul, la spiritul imperativ al moralelor doctrinare; în epoca postmoralistă datoria nu se mai poate exprima decît în surdină, supermarché-urile, marketingul, eldorado-ul distracțiilor au înmormîntat religia datoriei.

Societatea bunăstării (*affluent society*) nu este singura care a acționat în acest sens: factori intelectuali, filozofici, socioculturali au avut un rol esențial în procesul istoric de devalorizare a referențialului moralist. Răspîndirea, în anii 1960-1970, a ideilor marxiste, freudiste, nietzscheene și structuraliste, nu numai în cercurile intelectuale și de studenți ci și pe scară mai largă, în mass-media, a conferit o legitimitate excepțională marginalizării ideologiei datoriei. Problemele revoluției, ale dorinței, ale vieții eliberate au înlocuit retorica obligației; tematica expresiei individuale și a emancipării sexuale a lăsat în urmă pe cea a virtuții;

referențialul *psy* a înlocuit frazeologia culpabilizatoare. Pretutindeni marile figuri inaugurale ale criticii filozofice a modernității au fost invocate, citate și comentate cu scopul de a devaloriza principiile autoritare și de a promova valorile liberale în viața personală. O întreagă epocă s-a străduit să scape de discursul alienant, mistificat-mistificator al moralei, aceasta fiind asimilată cu ura față de viață, cu ideologia mic-burgheză, cu antilibertatea. În numele imperativului intelectual, al „bănuielii" și al antiumanismului teoretic, discursul moral a fost recuzat; în numele eliberării individuale și colective, utopia politică și contestatară a înlăturat utopia „sufletului frumos". În timp ce boom-ul consumului sacraliza, împotriva moralei rigoriste, dorințele de împlinire individuală, mișcările de gîndire hipercritică preconizau respingerea umanismului abstract, chemau la insurecție împotriva valorilor represive și normalizatoare ale familiei, ale moravurilor, ale capitalului. Dincolo de antinomiile lor evidente, aceste două serii de fenomene au contribuit totuși împreună la discreditarea preeminenței moraliste. Ironie a istoriei: valorile anticapitaliste au avut același efect antimoralist ca mecanismele și stimulările neocapitaliste; lumea obiectelor, discursul antiumanist, mișcările contestatare au grăbit, fiecare în felul său, falimentul epocii moraliste a democrațiilor.

Nimeni nu va tăgădui că istoria a pus repede capăt scurtei perioade numită *golden sixties*. Astăzi, referențialul etic este în ascensiune; ceea ce părea cam ridicol și era asemuit unui discurs ținut de doamnele dintr-o societate de binefacere a cîștigat o nouă legitimitate socială. Aceasta înseamnă oare că asistăm la restabilirea acelui *statu quo ante*? Să nu ne facem iluzii: oricare ar fi efervescența etică actuală, dinamica surghiunului și a eufemizării datoriei își urmează drumul. La drept vorbind, ce reprezintă în societățile noastre elogiul virtuții în comparație cu neoanele confortului și ale vacanțelor? Care este importanța îndemnurilor la îndeplinirea datoriei într-o societate obsedată de sănătate și ti-

nerețe, care difuzează în doze masive sfaturi dietetice și estetice, sportive și turistice, erotice și psihologice? „Club Méditerranée: cea mai bună idee de la inventarea fericirii": imperativul moral nu mai este în centrul reprezentărilor sociale, în locul poruncilor severe ale moralei avem psihologismul și euforia bunăstării. Valorile altruiste și umanitare pot beneficia de un puternic elan de simpatie, ele rămîn însă mult în urmă față de locul pe care îl ocupă imnul întru slava ego-ului și îndemnurile de a consuma. Sau fericirea sau nimic: dincolo de reînnoirea etică actuală, ideologia dominantă care călăuzește epoca noastră este postmoralistă, determinată fiind de coordonatele fericirii și eului, ale seducției și relaționalului.

Cultura moralistă propovăduia fără încetare sacrificiul propriei persoane și datoria. Ce rămîne din toate acestea în epoca normelor de consum, recreative și senzaționaliste? Imn închinat vacanței, *entertainment* televizual, „telemasacru", politică spectacol și spectacol publicitar: acolo unde era sacralizată abnegația, acum avem evaziunea și violența în zoom; acolo unde era sanctificată puritatea intențiilor, avem fiorii violenței mediatice și frivolitatea lucrurilor; acolo unde era beatificată măreția de a te învinge, avem erotismul la îndemîna oricui, comoditățile confortului, forța de șoc a publicității. În societățile noastre, obiectele și mărcile sînt exhibate mai mult decît preceptele morale, solicitarea materială eclipsează obligația umanitară, nevoile prevalează asupra virtuții, bunăstarea triumfă asupra Binelui. Epoca moralistă avea ambiția de a disciplina dorința, noi o exacerbăm; ea îndemna la îndeplinirea datoriei față de sine și față de celălalt, noi recomandăm confortul. Seducția a înlocuit obligația, bunăstarea a devenit Dumnezeu iar publicitatea profetul său. Domnia consumului și a publicității dă sensul fundamental al culturii postmoraliste: de-acum înainte relațiile cu semenii noștri sînt mai puțin sistematic reprezentate și valorificate decît relațiile dintre oameni și lucruri: primatul raportului om/lucru asupra celui om/om carac-

teristic ideologiei economice moderne[1] a anexat semnele vieții cotidiene. Aceasta este epoca transgresării datoriei: ea afișează în culori dreptul individualist la indiferența față de ceilalți: „Există o rușine de a fi fericit cînd vezi anumite mizerii", scria La Bruyère; publicitatea, în ce o privește, proclamă : „Uită totul".

Show-ul postmoralist al informației

Epoca postmoralistă este cea în care cultura cotidiană este dominată nu numai de obiecte, de dragostea de sine (*self-love*) și de psihologism, ci și de informație: logica de surghiun a retoricii datoriei este o fiică a consumului și a comunicării în masă. S-a dezvoltat o cultură specifică – născută odată cu marea presă modernă – care, *în principiu*, exclude judecata morală în favoarea faptelor exacte, a imparțialității și a obiectivității. Fără îndoială, presa de opinie a dominat vreme îndelungată, în numeroase țări, presa de informație; fără îndoială, interpretarea și apărarea unei idei au precumpănit deseori asupra expunerii faptelor; fără îndoială, și azi comentariile exprimă judecăți de valoare. În orice caz, s-a afirmat și apoi a fost larg răspîndită o cultură ce poate fi calificată drept postmoralistă, într-atît este de adevărat că trebuie mai întîi să depunem mărturie, să slujim faptele, nu să ridicăm în slăvi idealuri. Filozofia informației nu este nici moralistă – idealul care o însuflețește este de a arăta ceea ce este, nu de a spune ce trebuie să fie – nici amorală – determinată fiind de datoria de a spune adevărul și de a fi imparțială –, ea este postmoralistă: principiul de neutralitate și de obiectivitate a detronat lecțiile de morală. Informația televizată a accentuat și mai mult această dimensiune postmoralistă: un jurnal televizat se construiește ideal „dincolo de bine și de rău", el reclamă stricta neutralitate a tonului, flash-uri concise, transmisie în direct, la limită o succesiune de

1 Louis Dumont, *Homo aequalis, op. cit.*, pp. 13-14.

informații fără comentarii și fără interpretări. A nu blama, a nu judeca, ci a spune totul, a arăta totul, a expune toate punctele de vedere, a lăsa publicului libertatea de opinie, multiplicînd și accelerînd imaginile și informațiile din lume.

Primatul faptelor asupra valorilor nu este decît unul din aspectele postmoralismului mediatic. În realitatea sa concretă, informația este și o marfă care se vinde unui public de preferință cît mai larg: în aceste condiții, mass-media, angajate într-o concurență comercială permanentă, prezintă o mixtură de neutralitate și de caracter senzațional, de obiectivitate și de spectaculozitate. De multă vreme, „titlurile cu litere groase" din ziare, scandalurile și faptele diverse au fost în centrul atenției; astăzi, televiziunea preia ștafeta cu exploatarea imaginilor șoc, cu „micile fraze", cu dezbaterile pe probleme la ordinea zilei, cu febra transmisiilor în direct; mai întîi teatralizarea, distribuirea emoției, captivarea publicului prin defilarea accelerată a unor imagini mai mult sau mai puțin nemaivăzute. Nu sînt consumate numai obiecte și filme, ci și actualitate pusă în scenă, evenimente catastrofice, realitate la distanță. Informația este produsă și funcționează ca *animație* hiperrealistă și emoțională a vieții cotidiene, ca *show* pe jumătate angoasant, pe jumătate recreativ, ritmînd societățile individualiste ale bunăstării. Liturghia austeră a datoriei s-a înecat în cursa amețitoare a informației, în spectacolul și suspansul postmoralist al știrilor.

Fericirea light

Epoca fericirii de masă exaltă individualitatea liberă, privilegiază comunicarea și oferă mai multe posibilități de alegere. Aceasta nu înseamnă însă că orice model coercitiv a fost îndepărtat. În realitate, cultura fericirii nu poate fi concepută fără un întreg arsenal de norme, de informații tehnice și științifice care îndeamnă la un efort permanent de autocontrol și de supraveghere

de sine: după imperativul categoric, avem acum *imperativul narcisic* ridicat în slăvi fără încetare de cultura igienică și sportivă, estetică și dietetică. A-ți menține forma, a lupta contra ridurilor, a avea grijă să ai o alimentație sănătoasă, a te bronza, a-ți păstra silueta, a te relaxa; fericirea individualistă nu poate fi separată de un extraordinar *forcing* în efortul de dinamizare, de întreținere, de gestiune optimă a persoanei. Etica actuală a fericirii nu se limitează doar la consum, ea este de natură activă, constructivistă: nu mai este vorba, ca altădată, de a ne domina la modul ideal pasiunile, ci de a optimiza potențialul de care dispunem; nu acceptarea resemnată a timpului, ci tinerețea veșnică a trupului; nu înțelepciunea, ci travaliul performant al sinelui asupra lui însuși; nu unitatea eului, ci diversitatea *high tech* a exigențelor referitoare la protecția, întreținerea și valorificarea capitalului-corp. Pe de o parte, epoca extradatoriei lichidează cultura autoritară și puritană tradițională; pe de alta, ea dă naștere unor noi imperative (tinerețe, sănătate, suplețe, formă, distracții, sex) ale autoconstrucției de sine, fără îndoială personalizate dar creînd o stare de hipermobilizare, de stress și de reciclare permanentă. Cultura fericirii deculpabilizează autoabsorbția subiectivă, dar în același timp ea creează o dinamică anxiogenă în virtutea normelor lui a-fi-mai-bine și a-părea-mai-bine care o constituie.

În societățile noastre acționează două tendințe antinomice. Una stimulează plăcerile imediate, fie că sînt legate de consum, sexuale sau distractive: supralicitare porno, drog, sex sălbatic, bulimie de obiecte și de programe mediatice, explozie a creditului obligînd menajele să contracteze datorii. Aici, hedonismul exprimă și accentuează cultul individualist al *prezentului*, descalifică valoarea muncă, contribuie la desocializarea, destructurarea și marginalizarea pronunțată a minorităților etnice din marile metropole și a exclușilor din suburbii. Cealaltă, în schimb, privilegiază gestiunea „rațională" a timpului și a corpului, „profesionalismul" în fiecare lucru, obsesia excelenței și a calității, a sănătății și a

igienei. Aici, hedonismul se asociază cu informația „multi-service", cu autoproducția narcisică igienică și sportivă, cu organizarea rațională și liofilizată a plăcerilor. Vedem cum se instalează un *hedonism dual*, neînfrînat și deresponsabilizant pentru noile minorități de masă, prudent și integrator pentru majoritățile tăcute.

A spune despre societățile noastre că sînt hedoniste nu înseamnă că ele sînt abandonate în întregime spiralei dezlănțuite a plăcerilor și nici că plăcerea captează toate energiile și intențiile: de fapt, munca, interesul pentru calitatea vieții și sănătate mobilizează indivizii mai mult decît trăirile voluptoase. Societate hedonistă înseamnă că plăcerile sînt de-acum înainte perfect legitime, fiind supuse schimbului de informații, stimulărilor și diversificărilor sistematice. Plăcerea nu mai este surghiunită, dimpotrivă, este masiv valorificată și standardizată, promovată și zăgăzuită, diversificată și „curată", eliberată și frecvent *amînată* de constrîngerile muncii, de difuzarea normelor raționale de „progres" și sănătate. „Consumați cu moderație": aritmetica noastră utilitaristă a luat înfățișarea unei gestiuni a plăcerilor-scurte, homeopatice și sporite. Hedonismul postmodern nu mai este nici transgresiv, nici diletant, el este „gestionat", funcționalizat, rezonabil *light*.

Cultura fericirii „diminuate" induce o anxietate cronică de masă dar anihilează culpabilitatea morală. În societățile democratice, profețiile sumbre ale lui Freud și Nietzsche nu s-au realizat, simțul vinii morale nu tinde nicidecum să se intensifice; nu nevoia de a pedepsi caracterizează epoca noastră, ci superficializarea culpabilității care dublează universul efemer al obiectelor și al mijloacelor de comunicare în masă: deja, în Franța, doi catolici practicanți din trei cred că păcatele nu te duc în infern. Pe măsură ce normele fericirii se consolidează, conștiința vinovată devine mai efemeră, figura *zappeur*-ului[1] o înlocuiește pe cea a

1 Telespectator care schimbă des canalele folosind telecomanda (*n. trad.*)

păcătosului, ceea ce ne caracterizează este depresiunea, vidul sau stresul, nu abisul chinuitor al conștiinței încărcate. Emoția trezită de spectacolul copiilor cu pîntecele deformate este repede anihilată de filmul video din programul de seară; a asista la un concert de solidaritate, a purta o insignă antirasistă, a trimite un cec pentru o organizație care combate miopatia, toate acestea nu prea mai sînt în legătură cu vinovăția și cu tirania supraeului. Era mijloacelor de comunicare în masă prezintă în exces nenorocirea oamenilor dar dedramatizează sensul vinii, viteza informației creează emoția și o diluează în același timp. În secolul al XVIII-lea, La Mettrie a fost primul care a negat valoarea morală a remușcării, „tot atît de inutilă după ca și în timpul și înaintea săvîrșirii crimei". Epoca noastră nu se mai află în aceeași situație, ea nu mai surghiunește filozofic „vocea dezagreabilă", ci îi scade intensitatea în hipermobilitatea spectaculoasă, nu mai invită la distrugerea „crudei otrăvi", ci îi accelerează deplasarea. Acum sîntem în epoca eliminării și nu a fixării, a sensibilizării fluide și nu a intensificării.

Regresiune a supraeului, devalorizare socială a discursului obligației morale: cultura postmoralistă continuă într-un alt mod procesul modern, niciodată încheiat, al secularizării moralei. Lipsind de legitimitate liturghia datoriei, cultura contemporană eliberează morala de un „rest" religios: avem interdicții dar nu mai avem prescripții care îndeamnă la sacrificiu, există valori dar nu mai există imperative eroice, avem sentimente morale, dar nu mai avem sensul datoriei. Astăzi, dinamica „autonomizării" moralei se afirmă mai puțin prin polemica dusă cu Biserica și mai mult prin absența predicilor despre datoria omului și cetățeanului. Conținutul valorilor rămîne, desigur, inseparabil de o lungă tradiție religioasă, dar *forma* moralității sociale s-a eliberat de spiritul religiei, chiar dacă acesta este laic. În absolut nu mai este nimic care să-i oblige sau măcar să-i încurajeze pe oameni să se dedice vreunui ideal superior, datoria nu mai reprezintă decît o opțiune liberă. Cultura autodeterminării individualiste a cuprins

sfera morală: epoca fericirii narcisice nu este ceea a lui „totul este permis", ci aceea a unei „morale fără obligație și fără sancțiune[1]".

NOUA ORDINE EROTICĂ

Liberalismul sexual

Promovarea valorilor hedoniste, încurajată ceva mai tîrziu de către mișcările de eliberare sexuală, a transformat radical morala sexuală tradițională. În ultimii cincizeci de ani, sexul a încetat să mai fie asociat cu răul și cu vina, cultura represivă a simțurilor și-a pierdut creditul, Eros a devenit una dintre expresiile cele mai semnificative ale lumii postdatoriei. În cîteva decenii, principiile rigoriste al moralei sexuale s-au dezintegrat, ceea ce era rușinos a dobîndit, mai mult sau mai puțin, legitimitate, imperativele stricte s-au metamorfozat în opțiuni libere, sexul-păcat a fost înlocuit de sexul-plăcere. Cine mai consideră castitatea și virginitatea ca obligații morale? Cine se mai indignează de sexualitatea liberă a femeilor și a tinerilor? Cine mai pune la index masturbarea? Nici măcar „deviațiile" sexuale nu mai sînt anatemizate: de acum înainte ele se exhibă în presă și în anunțuri, sado-masochiștii se exprimă pe platourile televiziunii, în Danemarca legea recunoaște cuplurile de homosexuali, în Franța trei tineri din patru, între 15 și 34 de ani, nu consideră că homosexualitatea este condamnabilă.

---

1 Pentru o abordare inițială și strict filosofică a problemei, se poate consulta lucrarea clasică a lui Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1885.

În același timp, sexul a devenit obiectul consumului de masă: minitelul îi afișează promisiunile erotice pe panourile publicitare, filmele *hard* se pot împrumuta liber în videoteci. Altădată asimilat cu abjecția morală, porno-ul s-a transformat într-un spectacol relativ banalizat, fără urmări importante: aparține trecutului epoca în care era acuzat că pune în pericol ordinea socială; astăzi Cicciolina este deputată în Parlamentul italian. Cultura hedonistă individualistă a eliberat Erosul de ideea păcatului, a legitimat voyeurismul de masă, a înlocuit „Infernul" Bibliotecii naționale cu firmele luminoase ale sex-shop-urilor și cu revistele X „multiservices", pretutindeni dreptul la plăcere se substituie normelor represive și tinde să legitimeze comportamente care altădată păreau infame. Devalorizare socială a prescripțiilor ipocrite, promovare corelativă a valorilor liberale în domeniul vieții libidinale, acesta este procesul postmoralist.

Mișcarea de eliberare afectează toate sferele vieții sexuale, dar nicăieri nu este atît de profundă ca în cea a heterosexualității adulte. Aici, fiecare, bărbat sau femeie, este liber să facă ce-i place fără a fi pus la stîlpul infamiei, nu mai există datorii obligatorii care să reglementeze comportamentul sexual, în pat nimic nu mai este rău din clipa în care amanții sînt în consens. În forma sa radicală, procesul postmoralist semnifică această acțiune de *autonomizare a sexualității* în raport cu morala, de-acum înainte Eros nu-și mai află legitimitatea în respectarea unor reguli ideale, afective sau convenționale, ci în el însuși, ca instrument al fericirii și al echilibrului individual. Sexul postmoralist are mai întîi o definiție funcțională, erotică și psihologică, el nu mai trebuie supravegheat-reprimat-sublimat, ci trebuie să se exprime fără constrîngeri și fără tabuuri cu singura condiție să nu dăuneze nimănui. Odată cu procesul istoric de disociere a sexului de morală, Eros a rupt legăturile care îl uneau cu viciul, a dobîndit o valoare intrinsec morală datorită tocmai rolului său în echilibrarea și dezvoltarea intimă a indivizilor.

Această promovare a plăcerii libidinale este o manifestare tipică a dinamicii vremurilor în care domnește egalitatea democratică. Se știe că, încă din perioada Luminilor, modernii au ridicat în slăvi fericirea terestră ca și diferitele plăceri ale vieții. Dar, odată eliberată de noțiunea de păcat, plăcerea a fost încadrată de o gîndire morală care a reintrodus ierarhii, disjuncții, valori eterogene. În secolul al XVIII-lea, în afara cîtorva excepții (La Mettrie, Sade), plăcerile sînt clasificate *ierarhic*, cele ale spiritului și ale inimii fiind cele mai nobile: dacă primele aduc seninătatea și blîndețea, doar celelalte îl fac pe om deplin fericit și îi împlinesc esența, întrecînd și desăvîrșind toate celelalte voluptăți[1]. Secolul al XIX-lea va continua moralizarea și ierarhizarea plăcerilor: voluptățile erotice se situează în partea inferioară a scării valorice, ele sînt sărace și efemere, degradează omul care li se abandonează în pasiune și exces, fiind primejdioase pentru spirit și sănătatea fizică. Acest dispozitiv de discriminare inegalitară nu a rezistat procesului postmoralist: în zilele noastre, aproape toate plăcerile, inclusiv cele sexuale, au o valoare egală, iar noi nu mai abordăm problema lor în termeni de superioritate și inferioritate. Nu rămîn decît diferențe de gust și preferințe subiective dar care nu mai au un rang într-un sistem de clasificare închis. Dacă însă diferitele plăceri își păstrează în mod evident specificitatea, ele au dobîndit o legitimitate egală, un drept egal la exprimare, la informare, la considerație. Cu întîrziere, dar în mod radical, Erosul a cunoscut procesul de erodare a deosebirilor ierarhice care constituie epoca egalității democratice.

Sexul s-a debarasat în bună măsură de normele puritane și imperative de altădată, ideea de obligație în materie de sexualitate ne face cel mult să zîmbim, iar viața virtuoasă nu mai e înțeleasă ca disciplină austeră a simțurilor. Aceasta nu înseamnă că Erosul a devenit peste tot un domeniu haotic situat „dincolo de bine și de

---

1 Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1960, pp. 413-417.

rău". În ciuda procesului de liberalizare a moravurilor, unele comportamente sexuale se expun în continuare dezprobării venite din partea conștiinței sociale. Incestul, corupția de minori, prostituția, actele de zoofilie, sado-masochismul stîrnesc aceleași aprecieri ostile, mai mult sau mai puțin severe. Homosexualitatea poate fi dezbătută pe larg în mass-media, ea rămîne greu avuabilă în multe medii sociale și profesionale: doar un francez din doi vede în homosexuali „oameni ca ceilalți", același număr îi consideră ca bolnavi sau perverși care trebuie vindecați sau combătuți. Chiar dacă toleranța socială față de minoritățile sexuale este din ce în ce mai mare, starea de permisivitate este departe de a se fi generalizat, nu toate tabuurile au fost înlăturate de către individualismul hedonist și revoluția sexuală a anilor 1960-1970. Pentru un întreg ansamblu de activități minoritare au fost reintroduse discriminări, doar că dezaprobările sînt mai puțin categorice, mai puțin violente, mai puțin sigure de ele înseși. Nu ne îndreptăm spre un amoralism sexual strict: ceea ce se prefigurează este, pe de o parte, o mișcare foarte largă de disjuncție a moralei și a sexualității, pe de alta, reproducerea unor segregații sau marginalizări limitate dar puțin mărturisite, puțin afișate, fără unanimitate. Nu mai există o morală sexuală omogenă, progresul valorilor individualiste a minat consensul în jurul a ceea ce e demn și nedemn, normal și patologic, absolutismul binelui și răului a cedat întîietatea indulgenței sexuale de masă, dublată de reprobări minoritare și surde. Mîine, toate nu vor mai fi la fel de legitime, neoindividualismul creează un spațiu de diseminare a criteriilor morale și de aprecieri diferite dar care nu se mai întemeiază pe nici o datorie ultimă: epoca postmoralistă nu mai comportă predici, ci doar micro-excluderi „à la carte".

Sex liniștit, sex hărțuit

Neoindividualismul eliberează sexul de vechile obligații autoritare dar, în același timp, reintroduce norme care, deși mai puțin drastice, împiedică societățile noastre să cadă pradă haosului

pasiunilor licențioase. Nu este adevărat că suprimarea tabuurilor importante a generat un hedonism libidinal dezlănțuit; „în societățile democratice, senzualitatea publicului a luat o anumită alură moderată și calmă": să nu le fie cu supărare experților în lamentații, diagnosticul lui Tocqueville corespunde și azi cu ceea ce observăm în democrațiile postmoraliste caracterizate de autonomia subiecților. „Bucurați-vă fără limite": acest ciclu al individualismului subversiv este închis, el nu a fost, la urma urmelor, decît o scurtă paranteză istorică între epoca moralistă și epoca liniștită a postdatoriei. Foarte curînd, s-a instaurat o nouă ordine erotică ce combină autonomia și regularitatea moravurilor, excluzînd atît rigorismul puritan cît și escalada voluptăților erotice. Nuditatea nu mai declanșează proteste, ci rămîne cantonată în anumite locuri, anumite limite, anumite reprezentări. Societatea noastră ne invită să vorbim despre sex fără complexe: șapte francezi din zece cred că e normal să relatezi intimități sexuale la televiziune, dar tot aceștia refuză categoric să o facă atunci cînd este vorba de ei înșiși. Moda, publicitatea, starurile exploatează registrul „sexy", dar în viața cotidiană acesta e puțin răspîndit și nu e prea provocator, dominat cum este de îmbrăcămintea sport, de vestimentația practică și de machiajul discret. Pornoul *hard* se banalizează, dar acostările sînt din ce în ce mai puțin ofensive. Erotismul se generalizează în cultura de masă și toate „pozițiile" amoroase sînt legitime, totuși practicile sexuale reale sînt destul de puțin aventuroase și diversificate: amorul în grup, schimbarea partenerilor, sodomia, homosexualitatea, relațiile sexuale cu o persoană abia întîlnită rămîn experiențe nesemnificative ca număr[1]. În 1985, 35% dintre francezi declarau că n-au avut decît un singur partener în viața lor iar 28% dintre bărbații sub 35 de ani între 3 și 5 partenere; în ancheta asupra sexualității france-

1 Asupra datelor statistice referitoare la aceste fenomene, Florence Haegel, „Les pratiques sexuelles", in *Sofres, Opinion publique* 1986, Paris, Gallimard, pp. 148-152.

zilor ale cărei rezultate au fost publicate în 1992, bărbaţii de peste 25 de ani declară că au avut, în medie, între 12 şi 14 partenere în viaţa lor, femeile între 2 şi 5 parteneri. În medie, pe ultimele douăsprezece luni, cifrele sînt de 1,2 pentru bărbaţi şi de 0,9 pentru femei. Chiar dacă răspunsurile din acest domeniu trebuie considerate cu prudenţă, sîntem departe de promiscuitatea sexuală şi de anarhia simţurilor.

Să recunoaştem: dispariţia culturii datoriei şi promovarea socială a drepturilor subiective la o viaţă liberă şi împlinită nu duc nicidecum la derivă orgiastică, erotismul evoluează în continuare în limite stricte, el este mai mult exhibat decît practicat, mai mult stabil decît nomad, mai mult echilibrat decît paroxistic. „Libertăţi private, ordine publică": în societăţile noastre emancipate de condamnarea trupului, idiosincraziile individuale, eterogeneitatea gusturilor subiective, grija deosebită pentru relaţia amoroasă, pentru comunicare şi securitate afectivă sînt de-ajuns pentru a introduce din nou o reglementare socială a plăcerilor, desigur complexă şi deschisă, dar la antipodul libertinajului. Obligaţiile şi interdicţiile au dispărut, s-a restabilit un nou „echilibru" erotic colectiv: cu cît există mai multe libertăţi sexuale, cu atît mai puţin predomină în societate excesele libidinale. Putere a conformismului? Nici măcar atît, modelele sînt de acum multiple, fără a impriina o direcţie obligatorie: nu rămîne decît exigenţa acordului cu sine, compatibilităţile şi incompatibilităţile persoanelor şi dorinţelor. Ordinea socială libidinală nu mai este un efect al constrîngerilor colective şi autoconstrîngerilor virtuoase, ea este rezultatul liberelor înclinaţii şi antipatii ale subiecţilor: „mîna invizibilă" acţionează pînă în lumea socială a simţurilor, neoindividualismul funcţionează ca o „dezordine organizatoare".

Dacă liberalizarea normelor sexuale nu echivalează cu o stare de junglă, este totuşi necesar să precizăm că nu a reuşit să suprime formele de violenţă şi de agresiune legate de viaţa sexuală. Tendinţa dominantă este haosul organizator, dar bineînţeles că

violurile, atentatele la moravuri și alte crime sexuale nu au dispărut ca prin farmec[1]. Într-un sens, asistăm chiar, pornind de la problema actuală a hărțuirii sexuale, la o extensie socială a delictelor sexuale și la o lărgire a categoriilor de persoane vinovate. În 1984, 10% dintre femeile europene afirmau că au făcut obiectul unui șantaj sexual din partea unui superior ierarhic; în 1991, în Franța, o femeie activă din cinci, arăta că a „făcut față unor situații foarte sau destul de dezagrabile", 21% dintre americane declarau că au fost, într-un moment sau altul, victime ale hărțuirii sexuale în viața lor profesională. Să nu ne grăbim să tragem concluzia că există o recrudescență a presiunilor sexuale asupra femeilor și a tratamentului umilitor la care acestea sînt supuse, cînd în realitate importante sînt noua publicitate care se dă fenomenului și exigența socială a unor legislații mai severe. Ceea ce pînă atunci era vag ignorat sau trecut sub tăcere a devenit intolerabil în ochii celor mai mulți și obiect de dezbatere publică; sensibilitatea postmoralistă nu este laxistă, ea cere ca dreptul la protecție și la demnitate al femeilor să fie respectat în mod riguros. Cu cît există mai puține datorii care încadrează sexualitatea, cu atît se impune mai mult legitimitatea socială a drepturilor femeii; cu cît există mai puține prescripții ideale în privința vieții sexuale, cu atît se afirmă mai puternic exigența colectivă de a adopta reglementări legislative susceptibile de a împiedica violențele suportate de femei la locul de muncă. Autonomizarea sexualității în raport cu normele puritane și imperative nu înseamnă permisivitate colectivă, ci consens privitor la denunțarea acestui gen de *„jus primae noctis"*, legitimitate a unei legislații mai severe. Cu cît sexualitatea este mai liberă, cu atît legea penală pedepsește mai aspru comportamentele necuviincioase; cu cît sexualitatea este mai puțin asociată cu răul,

---

1 Pentru analiza statistică și comparativă a violenței sexuale în perioada democrațiilor, vezi Jean-Claude Chesnais, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris, Laffont, coll. „Pluriel", 1981, pp. 170-195.

cu atît justiția condamnă acte altădată considerate nu prea grave. Repet, lumea individualistă a postdatoriei se dovedește a fi un haos organizator: aproape 9 francezi din 10 considerau în 1991 că hărțuirea sexuală trebuie să fie sancționată de justiție.

Cu toate acestea, problema este departe de a se reduce peste tot la această fațadă unanimistă. În Statele Unite, afacerea judecătorului Thomas, acuzat, în 1991, de hărțuire sexuală de către fosta sa asistentă, a zguduit și divizat opinia publică, a dezlănțuit pasiuni și a prilejuit diferite luări de poziție, audierile fiind urmărite în direct de 120 milioane de telespectatori. S-a scris despre acest scandal că denotă isterie, ipocrizie, puritanism anglo-saxon. Nu putem însă expedia așa de ușor o problemă complexă care exprimă mai puțin un „arhaism" cultural cît o tendință importantă a societăților democratice contemporane. Fără îndoială au dreptate cei care atribuie impactul acestei afaceri puterii mijloacelor de comunicare în masă, unei societăți americane în care imaginea vieții particulare face parte integrantă din imaginea publică, în care competiția pentru reușita socială exacerbează conflictele profesionale dintre sexe, în care numirea unui membru al Curții Supreme a apărut ca un gest politic, în care dezbaterea de fond este supradeterminată de problema rasială[1]. Cu condiția să nu pierdem din vedere că, pentru a oglindi exact specificitatea americană, evenimentul suscitat de hărțuirea sexuală nu poate fi nici el despărțit de o mișcare mai largă, caracteristică pentru democrațiile postmoraliste, anume creșterea cererii sociale de drept, *primatul dreptului* ca mod de reglementare a conflictelor. Nu este sigur că sublinierea ideii de „război al sexelor" este foarte explicită în acest domeniu, pentru simplul motiv că ceea ce o subîntinde este tocmai revendicarea a noi drepturi legitime pentru femei. Ceea ce se numește empiric „război al sexelor" semnifică în realitate victoria dreptului, dinamica profundă a noii epoci

1 Éric Fassin, „Pouvoirs sexuels. Le juge Thomas, la Cour Suprême et la société̀am éricaine", *Esprit*, dec. 1991, pp. 102-130.

democratice în care raporturile dintre sexe sînt din ce în ce mai puțin determinate de „tradiție" sau de „forță" și din ce în ce mai mult de logica în expansiune a dreptului individual la autonomie și la demnitate. Astfel, noile proteste împotriva hărțuirii sexuale invocă nu numai josnicia șantajului cu pierderea locului de muncă, ci și, într-un cadru mai larg, în Statele Unite, „atmosfera ostilă" creată de asiduitățile, cuvintele obscene sau deplasate ale bărbaților. Nu sexualitatea ca atare este pusă în cauză, ci „jena" personală datorată agresiunilor verbale: psihologismul trece înaintea moralismului, protecția înaintea idealului, exigențele virtuții au fost înlocuite de exigența individualistă a femeilor de a fi respectate, de a nu fi agresate, de a nu fi obligate să suporte violența masculină, fie ea doar verbală. Nu asistăm la reabilitarea puritanismului care culpabilizează trupul, ci la extinderea postmoralistă a cererii de a fi respectate drepturile individului.

Este o greșeală să asimilăm expansiunea socială a acestor drepturi cu libertatea fără limite, cu dezmățul simțurilor, cu sexul sălbatic guvernat de raporturi de forță. De fapt, neoindividualismul contribuie tocmai la edificarea unei „civilizații" a Erosului, la instituirea unui supracontrol al conduitei și al limbajului masculin: de-acum înainte nu numai că noțiunea de viol poate fi extinsă la cupluri, dar expresiile și gesturile deocheate, conversațiile obscene, familiaritățile exagerate față de femei trebuie să dispară de la locul de muncă. Datorită noilor revendicări feminine, bărbații vor fi constrînși să renunțe la multe din atitudinile lor tradiționale „nerespectuoase", să dea dovadă de mai mult autocontrol. Prin aceasta, un întreg tip de sociabilitate este nevoit să regreseze: deja, în Statele Unite, există firme care interzic imaginile sau obiectele sugestive, conversațiile pe subiecte sexuale, iar „avansurile nedorite", fie că vin din partea unui superior ierarhic sau nu, sînt pasibile de sancțiuni disciplinare, ba chiar de urmărire judiciară. Eclipsa datoriei merge mînă în mînă cu asanarea locurilor de muncă, cu voința de a elimina toate raporturile ambigue, toate

formele de „frivolitate" și de acostare, de transgresare și de sexualizare în raporturile bărbat/femeie. Mobilizarea împotriva hărțuirii sexuale este asemănătoare cruciadei împotriva fumatului: este vorba de a igieniza atmosfera ca și raporturile dintre sexe, de a îndepărta toate formele de nocivitate și de erotism, de a extirpa orice comportament imoral și orice exces pentru a face loc unei lumi curate și netede, transparente și strict funcționale. Cu cît dinamica drepturilor individuale se intensifică, cu atît raportul bărbat/femeie intră în era *descurajării*: cu cît exigența etică este mai mare, cu atît formele tradiționale ale socializării între sexe sînt discreditate, întărind și mai mult replierea asupra sinelui, indiferența individualistă, ba chiar neîncrederea și ostilitatea față de celălalt: în Statele Unite, industriașii au luat pulsul vremii și propun acum poșete, stilouri și alte microgadget-uri pentru a întinde capcane celor ce încearcă să hărțuiască sexual femeile. Dacă trebuie să ne felicităm pentru noile măsuri legale care pedepsesc solicitările de ordin sexual venite din partea unui superior ierarhic, în schimb putem fi mai rezervați în privința formelor de socialitate care se răspîndesc în societățile postmoderne din momentul în care orice cuvînt „jenant" poate fi, la limită, calificat drept hărțuire sexuală. Ce raport social, ce mod de coabitare între sexe se profilează la orizontul democrațiilor? Cel puțin în cazul american, desigur particular, dispozitivele juridice de hiperprotecție a femeii vor avea probabil ca efect accentuarea logicii de autoabsorbție narcisică, dificultatea bărbaților de a se apropia de femei, descurajarea celor care au intenția de a acosta, de a face glume erotice, sau de a purta conversații „echivoce". Oh! Ce zile frumoase: morala sexuală e liberă, și-a pierdut severitatea ei de altădată, dar universul social în gestație nu prea apare într-o perspectivă ludică și euforică.

Fidelitatea fără virtute

Consacrarea socială de care beneficiază astăzi fidelitatea ilustrează într-un alt mod procesul de autoorganizare individualistă. Nu mai departe de ieri, în febra contraculturii, imperativul fidelității era asimilat cu un dispozitiv de putere burghez și de alienare a existențelor; utopia vieții comunitare și a „cuplurilor libere" a făcut furori în numele dreptului imprescriptibil al fiecăruia la autonomie, la „rătăcire", la bucurii senzuale multiple. Această epocă este revolută și aceasta exact cînd sexualitatea în afara căsătoriei nu mai este supusă oprobriului: nu mai jurăm decît pe familie și pe viața în doi, doar 10% dintre francezi consideră infidelitatea ca un „lucru fără gravitate", 80% dintre tineri cred că fidelitatea este esențială; la fel, cultul cuplului liber și-a pierdut din puterea de atracție, nu mai este actual decît în revistele erotice specializate și tinde să semene cu amintirile unor foști combatanți. Seara, lumea se întoarce cuminte acasă, verigheta este iarăși purtată, trăiască statornicia în dragoste. Trebuie să adăugăm că realitatea pare ceva mai puțin angelică, cel puțin în aparență: în Statele Unite, 50% din cupluri ar fi infidele, o femeie din patru mărturisește că are relații sexuale extraconjugale. Este adevărat că spiritul timpului s-a schimbat: ceea ce era condamnat de tineretul revoltat nu mai este stigmatizat, ceea ce era un semn de inhibiție sau de mentalitate de propietar a devenit valoare pozitivă; după individualismul permisiv, avem acum individualismul „corect". Să nu le fie cu supărare celor care denunță panta decadentă și licențioasă a epocii, societățile noastre pasionate de libertatea individualistă se recompun sub semnul statorniciei în dragoste și al respingerii tentațiilor de apostazie; ceea ce se profilează la orizont este ordinea sexuală, fie ea de un tip nou, nu fluxul nomad al pulsiunilor. Cultul autonomiei nu înseamnă nicidecum cinism și devalorizare a oricărei legi, ci reînălțarea pe piedestal a loialității în comportamentul erotic: cinstea a devenit virtutea numărul unu.

Este vorba de o nouă manifestare a individualismului contemporan și nu de o simplă reîntoarcere la vechea morală intransigentă. Desigur, pe de o parte revalorificarea culturală a fidelității se opune spontaneității erosului și „libertății" în dragoste: stabilitate, efort de a nu ceda tentațiilor superficiale, elogiul fidelității exprimă un refuz al „zapping"-ului libidinal la antipodul individualismului frivol generat în doze mari de consumul și de comunicarea de masă. Pe de altă parte, însă, fenomenul nu trebuie gîndit ca o nouă legitimare a virtuților convenționale și categorice ale epocii rigoriste. Fidelitatea revendicată în prezent și-a pierdut orice dimensiune absolută; ce e pus în valoare, nu este fidelitatea în sine, ci fidelitatea pe timpul cît durează dragostea. Nu este vorba de nici o reînviere a fidelității burgheze avînd drept scop perpetuarea ordinii familiale: niciodată n-au fost atîtea divorțuri și nu s-a recunoscut în asemenea măsură dreptul soților de a se despărți. Tot atît de puțin reînvie fidelitatea voluntaristă urmată „în virtutea absurdului" și concepută ca fundament al persoanei, așa cum o analiza Denis de Rougemont: doar fidelitatea care însoțește aproape spontan viața amoroasă. Dacă atracția dintre îndrăgostiți dispare, fidelitatea nu mai are nici o valoare. Plebiscitul contemporan privitor la fidelitate nu are nimic de-a face cu exigența virtuții, ci traduce în primul rînd aspirația individualistă la o dragoste autentică fără minciună și „mediocritate". Se poate spune „da" fidelității, însă doar dacă o considerăm ca un apendice sau ca un corelat natural al iubirii. Prin fidelitate, tocmai calitatea vieții și a relației cu celălalt este sacralizată, acolo unde nimeni nu este manipulat, trădat, considerat o jucărie. Acum, fidelitatea se află în căutarea intensă a afectelor, nu a solemnității jurămintelor: individualismul calitativ a înlocuit individualismul cantitativ al „zborului din floare în floare", dorim nu atît libertatea – o avem doar – cît *calitatea totală* în relațiile intime. Iar astăzi excelența relației semnifică autenticitatea în afecte, respectul persoanei,

angajarea integrală a ființelor, chiar dacă într-un timp determinat: totul, dar nu pentru totdeauna.

Din această cauză, imaginarul fidelității noastre este în același timp idealist și realist. Idealist pentru că, orice ar fi, noi credem în continuare într-un ideal de dragoste care biruie uzura timpului. Realistă pentru că efortul cerut nu mai năzuiește la ceea ce e „veșnic". Fidelitatea postmoralistă conjugă vaga speranță a lui „mereu" cu conștiința lucidă a ceea ce e provizoriu. Dacă amanții nu-și mai jură „credință veșnică", este pentru că într-un sens au interiorizat, deși refuzînd-o, legea aspră a realității care consfințește nestatornicia și precaritatea dorinței amoroase. Îndrăgostiții să rămînă credincioși atîta timp cît se iubesc, apoi jocul vieții poate fi reluat de la început. Etica fidelității în epoca extradatoriei este cea a autenticității în discontinuitate, a aceluiași și a multiplului.

Sînt cunoscute explicațiile date adeseori acestui fenomen. Astfel, au fost invocate eșecul, contradicțiile, decepțiile mișcării eliberaționiste, imposibilitatea de a asigura realmente o viață liberă în dragoste, ireductibilitatea geloziei ființelor: în sînul acestui *aggiornamento* al valorilor există impasurile contra-culturii și ale individualismului antimoralist. Mai recent, teroarea de sida a întărit considerabil această tendință: vrînd-nevrînd, epoca noastră ar îmbrățișa fidelitatea din moment ce nu poate savura nepedepsită deliciile versatilității erotice. În mod evident, toți acești factori au avut un rol esențial: ei nu explică însă totul. Astfel, tinerii își proclamă atașamentul la fidelitate în timp ce sida nu constituie pentru ei o preocupare esențială; ba mai mult, ei n-au putut, evident, să fie martori ai impasurilor afective ale utopiei amoroase și libidinale anterioare. În acest *come-back* al fidelității, există mai mult decît o reacție ideologică, mai mult decît o adaptare la o situație de primejdie extremă, este o exigență și o aspirație consubstanțială la cultura neoindividualistă.

Ceea ce a permis legitimarea socială a fidelității nu este atît groaza de moarte cît o dorință mai mare de siguranță și de stabili-

tate emoțională într-o societate din ce în ce mai mobilă, mai competitivă, fără repere fixe. De acum înainte, identitățile sociale, politice, familiale, sexuale, profesionale sînt schimbătoare, marile mituri științifice și ideologice sînt caduce, viitorul este nesigur din cauza amenințării șomajului, trebuie să ne formăm în permanență, să luăm decizii importante la tot pasul: epoca autonomiei individualiste est cea a destabilizării generalizate, este generatoare de stress și de anxietate cronică. Glorificarea fidelității vine să răspundă acestei civilizații anxiogene, ea introduce stabilitate, continuitate, acolo unde nu este decît dezordine, agitație și nesiguranță. La baza valorii acordate fidelității se află fragilitatea narcisică actuală, voința mai mult sau mai puțin explicită de a instaura identicul și permanența, speranța unei vieți intime la adăpost de agitația lumii.

În același timp, triumful fidelității reflectă dorința de a scăpa de efectele procesului izolaționist din epoca noastră. Cu cît sînt mai numeroase posibilitățile de alegere, cu atît atomizarea socială este mai mare; cu cît există mai multă autonomie subiectivă, cu atît comunicarea dintre ființe este mai complexă, mai exigentă, mai dificilă. Obsesia individului narcisic este mai puțin sexul, cît deficitul de relație, singurătatea, faptul de a nu fi înțeles. Ceea ce exprimă fidelitatea transformată în ideal este angoasa separării conștiințelor, o aspirație la transparență și la comunicare intersubiectivă. Asistăm la un fapt paradoxal: cu cît Narcis se cufundă în el însuși, cu atît visează la o îndelungată viață în doi.

Oricare ar fi importanța acestor factori, ei nu epuizează problema. Într-adevăr, în recunoașterea socială a fidelității există angoasa non-sensului aventurilor efemere, a vidului repetiției iubirilor trecătoare. Pe de o parte, era consumului se bazează pe solicitarea permanentă a dorințelor materiale și erotice; pe de alta, ea se străduie să anihileze ceea ce poate semăna cu o „plăcere neproductivă": toate energiile trebuie să fie funcționalizate, capitalizate, optimizate, trebuie să igienizăm, să responsabilizăm, să rămînem tineri și în formă. Ofensiva împotriva trecutului își

continuă drumul. Nu mai credem în marile scopuri ale istoriei, însă vrem funcționalul și *sensul* privat. Spirala individualismului nu echivalează cu dezmățul trupurilor ci cu plăcerile constructive, cu o căutare a sensului miniaturizat. Căutarea unui sens relațional care să fie o construcție în doi a existenței este paralelă cu redescoperirea sacrului sau a tradițiilor, mai peste tot neoindividualismul reinvestește dimensiunea sensului ca instrument de edificare personalizată a existenței. Orice poate fi acceptat cu excepția gratuității, Narcis are tendința de a fi „înțelept", adică, pentru noi, are în vedere un „plan", este un producător „luminat" al vieții sale. Epoca euforiei prezentului pur se îndepărtează de noi, nici măcar dragostea nu trebuie să fie risipită fără scop, ea necesită seriozitatea duratei și imaginarul continuității constructive.

EROS CU GEOMETRIE VARIABILĂ

No sex?

Abia eliberată de o lungă tradiție care o discredita, dragostea carnală se vede confruntată cu noi ofensive care încearcă să o deprecieze. Începînd din anii 1980, tema reîntoarcerii la castitate revine periodic pe prima pagină a ziarelor, ex-feministe radicale fac apologia abstinenței, numeroase femei refuză acum să fie sclave ale pilulei, presa afișează cu litere mari: „Sfîrșitul sexului". După imperialismul sexualist al anilor 1960-70, societățile noastre obosite de orgasmolatrie și obsedate de viruși ar fi pe calea reabilitării „amorului la distanță" și a disciplinei simțurilor. Nu plăcerea ci moderația, nu aventurile repetate ci igiena vieții, nu

revoluția sexuală ci „sexualitatea pașnică", nu compatibilitățile libidinale ci tandrețea și idealizările sentimentale.

În această radiografie mediatică a prezentului există multe exagerări și efecte datorate modei. Nu e mai puțin adevărat că perioada fierbinte a emancipării libidinale a dispărut efectiv: imaginarul revoluției sexuale dă impresia unui arhaism prăfuit, mișcările feministe nu mai agită stindardul dreptului la voluptate, tinerii sînt mai preocupați de viitorul lor profesional decît de consumurile sexuale intense, nu mai e demodat să fii virgin, fidel sau abstinent. Într-un context marcat de sida și de sfîrșitul marilor polemici ideologice, totul se petrece ca și cum sexul ar fi intrat și el în „era vidului": în cîțiva ani, problema sexuală a încetat de a mai fi în centrul preocupărilor și al dezbaterilor colective, ea a devenit mai puțin arzătoare, mai puțin omniprezentă, mai puțin festivă. Nu asistăm la devalorizarea factorului sex, ci la relativizarea lui culturală, la dezideologizarea și la „depasionalizarea" sa colectivă. Îndată ce dreptul la sexualitatea liberă a fost recunoscut în fapt, Eros a încetat să mai mobilizeze pasiunile colective: un ultim idol a murit, un ultim mit „subversiv" s-a dezintegrat, trimițînd tot mai mult individul la edificarea nesigură și mobilă de sine. Mai puține transe sexualiste nu înseamnă renunțare la sine însuși, ci pasiune mai anxioasă a ego-ului, exigența excelenței, reorientare a ambițiilor narcisice către igiena de viață și activitatea profesională, grija de autocontrol, de reechilibrare și de diversificare a motivațiilor existențiale.

Astfel, fenomenul de descentralizare a valorii sex nu întoarce nicidecum spatele principiilor care au alimentat cultul sexualist: nu este vorba de nici o reînviere a tradiționalismului datoriei, ci de continuarea într-un alt mod a dinamicii *drepturilor* la autonomia subiectivă. Moda sexului, „dictatura orgasmului", idolatria liberaționistă reînviau constrîngeri culturale și existențiale: lichidînd această ultimă normativitate, „distanțarea" sexului nu a făcut decît să extindă logica dreptului individualist de a trăi după bunul plac.

În prezent, toate atitudinile față de sex au o demnitate egală, poți alege totul fără mari presiuni din afară, nimic ne te mai face ridicol: nu mai e „obligatoriu" să fii „eliberat". Diversificînd legitimitățile sexuale, cultura postmoralistă a lărgit gama opțiunilor și modurilor de viață posibile, a constrîns conformismul să dea înapoi în fața invenției individualiste a propriei persoane: nu mai credem în visul de „a schimba viața", nu mai există decît individul suveran preocupat de gestiunea calității vieții sale.

Refuzul sexului care, ici și colo, este uneori revendicat ca o nouă morală trebuie el însuși interpretat ca o manifestare a culturii postdatoriei. Într-adevăr, despre ce este vorba dacă nu de a nu fi dependent de celălalt, de a te proteja împotriva riscurilor de a te îmbolnăvi de sida, de a dori să fii dorit fără a te angaja intim: ceea ce altădată era o obligație morală nu mai este acum decît o alegere individuală intermitentă, o igienă în kit, o apărare și un cult narcisic. „Noua castitate" nu are semnificația unei virtuți, ea nu mai este o datorie obligatorie guvernată de ideea de respect în sine al persoanei umane, ci o autoreglare călăuzită de iubirea și de religia ego-ului. Etos al autosuficienței și al autoprotecției caracteristice unei epoci în care celălalt reprezintă mai degrabă o primejdie sau un obstacol decît o putere de atracție, în care prioritatea aparține gestiunii performante a propriei persoane. *No sex* ilustrează procesul de desocializare și de autoabsorbție individualistă, nu reînvierea datoriei față de sine; în plină relativizare a referențialului libidinal, dinamica narcisică își urmează calea și la bine și la rău: trăim într-o societate fără tabuuri opresive dar *clean*, liberă dar cenușie, tolerantă dar uniformă, virtual deschisă dar repliată asupra eului.

Să fim foarte prudenți cu privire la diagnosticul „refuzului" sexului, care se desfășoară în limite stricte. „Erosurile sînt obosite?" Cu toate acestea, satisfacția sexuală este în continuare considerată de cei mai mulți ca o condiție esențială a fericirii. În sondaje, numeroase femei afirmă că ar putea să se lipsească de

actul sexual dacă ar avea parte de tandrețe: nu e mai puțin adevărat că, în Franța, 6 femei din 10 considerau în 1990 că dragostea fizică este indispensabilă sau foarte importantă. Indiferență față de sex? Relațiile sexuale încep la o vîrstă din ce în ce mai precoce și sînt acum revendicate de către persoanele vîrstnice. Recul al sexului de dragul sexului și reînviere a retoricilor curtenești și prețioase? E o afirmație cam grăbită în epoca rap-ului, a telefoanelor și a mesageriilor erotice, a industrializării și a „hypermarché"-urilor porno. Chiar și femeile devin consumatoare: în Germania, un sfert din clientela porno este feminină. Sentimentalitatea sau tandrețea nu reapar pentru că n-au dispărut niciodată. Este tot atît de caricatural să ne imaginăm momentul emancipării sexului fără „inimă" ca și de a ne închipui epoca actuală orientîndu-se spre renașterea sublimărilor poetice. În viața particulară, individul postmodern se arată dornic ca și altădată de tandrețe și de intensitate afectivă, dar formele de expresie amoroasă își urmează, în ceea ce le privește, travaliul lor ireversibil de dezidealizare. Autonomizarea sexului față de morală nu face decît să accelereze dezestetizarea erosului, viitorul nu este favorabil reabilitării castității, ci mai degrabă consumului porno diversificat, clubului de masturbare *gay*, pornoului informatic, *safer sex*-ului prozaic, minimalismului discursurilor amoroase.

Porno-ul în limitele simplei rațiuni

Dacă sfîrșitul ciclului liberaționist a dezabsolutizat sexul, el a permis în același timp intensificarea demersurilor direct moralizatoare. Ioan Paul al II-lea participă la *show*-uri triumfătoare stigmatizînd în bloc „hedonismul, divorțul, avortul, controlul nașterilor, mijloacele de contracepție". Ici și colo, măsuri de excludere profesională sînt luate împotriva funcționarilor homosexuali; în Franța, Senatul a adoptat recent o propunere de lege care pedepsește cu închisoarea orice relație sexuală a unei per-

soane majore cu un minor de același sex. În timp ce se înmulțesc protestele și „avertismentele solemne" împotriva „derivelor" sexului la televiziune, municipalitățile declară ilicite afișele sugestive ale Minitelului, responsabilii mesageriilor erotice sînt urmăriți și condamnați penal pentru ultragiu la bunele moravuri și incitare la desfrîu. Desigur, nu e vorba de a interzice serviciile telematice „cu caracter pornografic", statul are grijă să le asfixieze economic prin perceperea unui impozit record pe activitățile lor. În Statele Unite, curentului moralizator îi merge bine: Curtea Supremă a aprobat recent o lege care declară criminale actele homosexuale de sodomie, în 1990 un grup de rap a fost adus în fața instanței pentru proferarea de cuvinte obscene, un conservator de muzeu a fost urmărit în justiție pentru că a expus fotografii considerate obscene ale lui Robert Mappelthorpe, sistemul de subvenție pentru National Endowment for the Arts a fost pus în discuție cu scopul de a împiedica răspîndirea operelor socotite ca fiind obscene. Epoca lui „lăsați lucrurile în voia lor" este departe în urmă, tematica valorilor revine iarăși făcîndu-i să vibreze de entuziasm pe nostalgicii ordinii morale.

Oricît de semnificative ar fi aceste manifestări, ele nu atestă nicidecum o discreditare colectivă a valorilor liberale. Ioan Paul al II-lea este aclamat de mulțimi, dar 75% dintre francezi și un catolic practicant din doi consideră că Biserica merge prea departe atunci cînd condamnă folosirea prezervativelor. În 1990, 60% dintre catolicii practicanți afirmau că Biserica nu trebuie să impună reglementări precise în privința vieții sexuale iar mai mult de două treimi erau favorabili relațiilor sexuale înainte de căsătorie. În 1985, 65% dintre francezi declarau că ar permite fiicei lor în vîrstă de 16 ani să ia pilule anticoncepționale; în 1991, doar 4% dintre francezi doreau să fie interzise filmele erotice la televiziune și 2% mesageriile erotice pe Minitel. În Statele Unite, ofensiva a ceea ce se numește „*moral majority*" nu a împiedicat ca procesele pentru obscenitate intentate artiștilor și directorilor de muzeu să

se termine cu achitarea acuzaților; condamnarea femeilor care și-au arătat pieptul gol în statul New York a fost casată pe motivul că distincția legală dintre sînii masculini și cei feminini este incompatibilă cu egalitatea cetățenilor garantată de Constituție. Chiar dacă rigorismul se poate manifesta zgomotos el nu e însoțit totuși de recunoașterea socială a unei morale sexuale intransigente și este mai degrabă periferic decît simptomatic în ce privește moravurile generale. Legitimitatea valorilor liberale este mult mai semnificativă decît prăbușirea lor, dinamica socială a autonomiei individuale este cea care predomină, chiar dacă este adevărat că protestele împotriva exceselor *hard* se înmulțesc pretutindeni. Faza hiperliberală se apropie de sfîrșit, ultrarigorismul nu mai are legitimitate, aceasta este noua configurație culturală a timpului nostru, care îmbină exigența autonomiei private cu cea a unui spațiu public *curat*. Epoca postmoralistă nu mai este nici transgresivă, nici puritană, ea este *corectă*.

Sloganul „Este interzis să interzici" nu mai este la modă și doar o minoritate susține o cenzură dură și nediferențiată. Cruciadele înfierbîntate împotriva escaladei sexului sînt mai puțin revelatoare pentru spiritul epocii decît cererile de reglementare pragmatică a locului și timpului în care această escaladă poate fi admisă. Momentul categoric al moralei a fost înlocuit cu stadiul ei flexibil: închirierea de casete video cu filme porno nu suscită dezaprobarea, în schimb, afișarea publică de adrese „licențioase" ridică probleme; legitim pentru adulți, filmul porno nu este la fel și pentru copii; acasă, el poate fi acceptat la ore tîrzii, dar nu cînd cei mici sînt în fața micului ecran. În Marea Britanie, o nouă televiziune prin satelit a pus la punct un sistem electronic de „control efectuat de părinți" ce permite abonaților să-și împiedice copiii să urmărească programele care nu sînt pentru vîrsta lor. În prezent, sînt filme care se turnează în două versiuni: una pentru „toate categoriile de public" destinată difuzării libere, celalată, „necenzurată", pentru alte ore sau pentru distribuirea în cadru

restrîns. Nu mai este vorba de a interzice în bloc, ci de a respecta diferitele sensibilități, de a-i proteja pe minori, de a stabili ore la care aceste filme pot fi văzute. Am ieșit din ciclul intransigent al prohibiției moraliste, dar și din mișcarea antimoralistă a anilor 1960-70 care asimila orice interdicție morală sau socială cu o formă de represiune burgheză: acum începe epoca postmoralistă și etica sa cu geometrie variabilă. Disjuncția indiscutabilă dintre viciu și virtute a lăsat locul unui proces de *negociere* între exigența libertății adulților și cea a ocrotirii minorilor; ceea ce ne guvernează este o etică asimetrică.

Etica „à la carte" și cererea pentru o reglementare flexibilă a pornografiei sînt dispozitivul dominant: ele nu elimină din acest motiv orice spirit de cruciadă, așa cum arată revendicările referitoare la cenzură înaintate acum de anumite grupuri feministe. În Statele Unite, în orașul Indianapolis, grupuri feministe au impus promulgarea unei decizii care interzice cu desăvîrșire „producerea, vînzarea, prezentarea sau difuzarea" a tot ce este definit ca pornografic, fără nici o excepție, nici chiar pentru opere literare sau artistice[1]; militantele ajung pînă acolo încît cer retragerea din expozițiile de artă a operelor „ofensatoare" pentru femei și împiedică desfășurarea cursurilor universitare referitoare la autori clasici considerați ca antifeminiști. Apare un *neomoralism* care continuă acțiunile puritane de altădată avînd ca scop îndreptarea moravurilor. Nu însă fără foarte semnificative inflexiuni culturale și ideologice. Ceea ce stă azi la baza luptelor feministe împotriva pornografiei nu mai este obsesia influenței sale catastrofale asupra natalității, familiei sau națiunii, ci, în mod esențial, protecția femeii și lupta pentru egalitate. Nici un ideal colectiv superior

1 Ulterior, decizia a fost considerată anticonstituțională de către Curtea federală pe motivul că viola primul amendament al constituției americane care garantează libertatea de expresie. Această judecată a Curții federale a fost confirmată și de Curtea Supremă a Statelor Unite. În ce privește analiza argumentărilor, vezi Ronald Dworkin, „Liberté et pornographie", *Esprit*, oct. 1991, pp. 97-107.

femeilor nu mai legitimează cererile de introducere a cenzurii, este vorba doar de a asigura demnitatea și securitatea lor. Protestele împotriva pornografiei nu mai sînt formulate în numele unei morale ascetice, ci în acela al libertății femeilor amenințate în ființa lor de reprezentări „degradante", vehiculînd o imagine susceptibilă de a perpetua aservirea lor individuală și colectivă. Spiritul moralizator nu mai exaltă puritanismul și ura față de simțuri, ci luptă pentru apărarea demnității feminine, nu mai profesează austeritatea sexuală, ci pune în cauză o libertate de expresie ce favorizează agresiunile sexuale și contribuie la inegalitatea economică și socială dintre sexe, el nu mai denunță caracterul nedemn al obscenității în sine: nu sînt condamnate decît reprezentările care prejudiciază femeile, care le devalorizează persoana, prezentînd femei aservite și umilite, cărora le face plăcere să fie violate și supuse. Chiar și neomoralismul a renunțat la anatemele împotriva dorinței: noua campanie moralizatoare este nu atît o pedagogie a datoriei cît un instrument de promovare a *drepturilor* celui de al „doilea sex".

Dacă argumentarea feministă este postpuritană, în schimb exigențele sale în materie de legislație sînt vizibil moraliste. O direcție a drepturilor individualiste duce la liberalismul moravurilor, o alta, chiar dacă marginal, spre noi forme de extremism și de intoleranță ca și la dualizarea și la fragmentarea normelor etice. În societatea postmoralistă, imperativul categoric universal a lăsat locul dezacordului asupra principiilor normative: în prezent, valorile feminine se opun valorilor „falocratice", ceea ce este nedemn în ochii adeptelor zeloase ale feminismului radical, este artistic, erotic sau fără consecință pentru alții. Promovînd referențialii feminini împotriva celor ostentativ masculini, drepturile specifice femeilor împotriva libertății de expresie, cultura contemporană expulzează moralitatea din sfera sexuală dar o reintroduce prin protestul feminist, ea legitimează libertatea de expresie pornografică dar face să apară noi exigențe de cenzură în

numele libertății înseși, ea încetează să pună la stîlpul infamiei sexualitatea, dar reînvie contradicții și conflicte insolubile referitoare la ceea ce este demn și nedemn în materie de expresie sexuală. Epoca postdatoriei nu pune capăt dezbaterilor etice asupra sexului, ci instituie un univers divizat, perspective și evaluări antagoniste plecînd de la aceeași premisă a libertății individualiste.

Tîrfa cu respect

Paralel cu liberalizarea reprezentărilor despre sex, condamnarea socială a prostituției a scăzut mult în intensitate. În ochii europenilor, cea mai veche meserie din lume nu mai intră în categoria comportamentelor considerate ca foarte condamnabile și foarte puțin scuzabile[1], nu mai este asociată cu scursurile societății și cu „nebunia morală[2]": în prezent, prostituatele se exprimă în mass-media și au ambiția să fie recunoscute de societate, starurile filmelor porno participă la *talk-shows* și pot fi alese în funcția de deputat. Cultura neoindividualistă nu legitimează, la drept vorbind, prostituția, însă nu mai vede în aceasta o stare de abjecție. În același timp, ceea ce scandalizează în cel mai înalt grad opinia publică este violența căreia îi cad victime prostituatele, de acum înainte indignarea se referă mai puțin la activitatea lucrativă legată de sex și mai mult la proxenetism, mai puțin la racolajul de pe stradă și mai mult la violența și exploatarea suportate de femei: imoralitatea principală revine acum proxenetismului, acelora care calcă în picioare cele mai elementare datorii față de semeni. Raportul social față de amorul venal ilustrează cel mai bine logica postmoralistă bazată pe indulgență pentru cei care nu țin seama de obligațiile tradiționale al moralei individuale și pe severitate față

1 Jean Stoetzel, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, Paris, P.U.F., 1983, pp. 32-33.

2 Alain Corbin, *Les filles de noce*, Paris, Flammarion, coll. „Champs", 1982, p. 444.

de cei care transgresează prescripțiile minimale ale moralei interindividuale: trebuie mai degrabă să plîngem prostituata decît să o dispreţuim, în societăţile noastre răul nu începe decît atunci cînd îl vătămăm pe celălalt.

Glorificarea individualistă a faptului de a dispune liber de sine atenuează punerea la index a prostituţiei dar nu o elimină. Oricît de mult şi-ar fi pierdut autoritatea tabuurile tradiţionale, prostituţia rămîne o profesie discreditată, ea nu este deloc absorbită de logica echivalenţei generalizate. Fiecăruia i se recunoaşte dreptul de a dispune de trupul său şi păcatul desfrîului nu mai are sens colectiv, dar comerţul sexual nu este recunoscut din punct de vedere social. Fără îndoială că această persistenţă a deprecierii trebuie legată de o veche tradiţie dar nu e mai puţin adevărat că valorile lumii individualiste contribuie şi ele la ea. Sacralizăm prea mult libertatea privată pentru a acorda valoare unei activităţi asociate cu ideea de servitute intimă; despărţim prea mult munca şi sexul pentru ca acesta din urmă să poată fi legitim ca activitate remunerată; idealizăm prea mult subiectul şi trupul pentru a recunoaşte legitimitatea unui comportament asimilat cu trupul-obiect; apreciem prea mult calitatea vieţii pentru a recunoaşte o activitate în care trebuie să plăteşti cu propria persoană, „să lucrezi la bandă", să-l suporţi pe celălalt, oricine ar fi el, în propria-ţi carne. Prostituţia nu este apreciată în sînul naţiunilor care posedă o cultură liberală, ci în ţările care visează să trăiască după modelul occidental[1]; acolo unde valorile narcisice şi mercantile predomină, prostituţia rămîne o activitate nu prea condamnată din punct de vedere moral, dar declasată din punct de vedere social. Cultura neoindividualistă erodează noţiunea de datorie faţă de sine dar măreşte exigenţa de libertate şi de perfecţionare individuală; dacă prostituţia rămîne totuşi o activitate devalorizată, aceasta ţine mai puţin

1 Într-un sondaj realizat în 1990, prostituţia ocupa locul al nouălea printre profesiile considerate ca „prestigioase" de către liceenii şi elevii colegiilor moscovite.

de menținerea principiilor necondiționate ale moralei individuale cît de valorificarea individualistă a libertății de a alege și a calității vieții, de oroarea pe care o inspiră tot ce seamănă de aproape sau de departe cu sclavia. Prostituția nu mai este condamnată ca viciu ci ca aservire a femeii, ca activitate „industrială" care depersonalizează; lipsa de demnitate socială nu mai este una morală, tîrfa își are și ea demnitatea ei, este o victimă. Deriva hiperpermisivă nu se profilează la orizont, nu totul este la fel de legitim: individualismul postmoralist produce „reguli" care, deși sînt mai puțin moralizatoare, mai puțin drastice, mai puțin sigure de ele înseși, nu încetează de a organiza și de a structura raportul social față de senzualitate.

CAPITOLUL III

CAUT CU DISPERARE MORALĂ INDIVIDUALĂ

Procesul postmoralist depășește astăzi cu mult domeniul moralei sexuale. Încă de pe-acum el a anexat sfera însăși a ceea ce altădată se numea morală individuală, altfel spus ansamblul datoriilor omului față de el însuși.

Perioda de început a modernității democratice a fost epoca de aur a datoriilor față de sine. Încă din secolul al XVIII-lea, procesul de laicizare a moralei a ridicat pe un soclu idealul de demnitate inalienabilă al omului și datoriile față de sine care însoțesc acest ideal. Kant a fost primul care a reușit să confere o strălucire excepțională discursului despre datoriile față de sine eliberate de orice religie. Departe de a fi imperative de importanță secundară, datoriile individuale constituie obligații absolute atît față de trup cît și față de suflet, fără ele n-ar exista nici o altă datorie de vreme ce „nu pot să recunosc că sînt obligat față de alții decît în măsura în care mă oblig în același timp eu însumi[1]". Autonomia modernă a eticii a făcut din persoană o valoare centrală, fiecare individ are

1 Kant, *Métaphysique des mœurs: doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, p. 90.

obligația necondiționată de a respecta umanitatea din el, de a nu acționa împotriva scopului naturii sale, de a nu renunța la demnitatea sa înnăscută. Dincolo chiar de universul propriu-zis filozofic, morala individuală a făcut obiectul unui elogiu sistematic, mai ales în cadrul învățămîntului laic. Datoriile față de sine au fost inculcate în aceeași măsură cu cele privitoare la justiție sau binefacere, pretutindeni a fost vorba de a înnobila prescripțiile relative la conservarea și perfecționarea de sine, la igienă și la muncă, la economisire și la cultivarea facultăților noastre. Avînd o valoare interioară absolută, omul nu poate dispune de el însuși ca de un simplu mijloc: sinuciderea ca și necumpătarea sau lenea sînt acte intrinsec imorale. Cei care transgresează datoriile moralei individuale atentează la demnitatea umană a propriei persoane și nu pot provoca decît dezgust și dispreț.

Rigorism absolut al datoriilor individuale care a fost totuși cel mai adesea asociat cu perspectiva utilitaristă. Deși sînt imperative necondiționate cerute de respectul demnității umane, datoriile moralei individuale nu au fost mai puțin înfățișate ca o condiție a fericirii și a libertății oamenilor: alcoolismul ruinează sănătatea, lipsa de prevedere duce la servitute materială, lenea generează plictis, mizerii și vicii. Demnitate și interes, muncă și fericire, respect față de sine și igienă au fost inculcate laolaltă; ceea ce a stat la baza panegiricelor moderne ale moralei personale este o mixtură „contra naturii" de kantianism și utilitarism, de idealism necondiționat și de prudență pragmatică, de rațiune pură și de preocupare socială de a regenera, de imperativ categoric și de imperativ productiv.

Cum să nu vezi că această cultură morală seculară a fost profund zdruncinată? Epoca noastră a renunțat în ansamblu la efortul de sanctificare a datoriilor individuale referitoare la conservarea sau perfecțiunea noastră, puțin cîte puțin laudele aduse respectului față de sine au căzut în desuetudine, ceea ce ținea de o precripție universală și indiscutabilă s-a metamorfozat în drept

individual, ceea ce provoca ostracizarea tinde acum să suscite indulgență și înțelegere. Mai există și datorii față de ceilalți, și pe deasupra și față de propria persoană: raportul dominant de la sine la sine nu mai e sub tutela unor imperative necondiționate, el se desfășoară sub semnul drepturilor subiective, al dorinței, al activității de întreținere și dezvoltare de tip „narcisic". Sistemul de legitimare al datoriilor față de sine și-a pierdut în esență autoritatea: nu mai știm exact ce trebuie să înțelegem prin morală individuală. Și aceasta nu pentru că exigențele față de propria persoană ar fi dispărut cumva: ele s-au eliberat de retorica obligatorie și se formulează acum în termeni de alegere, de interes, de funcționalitate. Cultura obligației morale a cedat întîietatea culturii *gestiunii* integrale a propriei persoane, domnia pragmatismului individualist a înlocuit-o pe cea a idealismului categoric, criteriile respectului față de sine au intrat în ciclul mobil și nedeterminat al personalizării, al psihologizării, al operaționalizării. Procesul postmoralist a transformat datoriile față de sine în drepturi subiective și maximele obligatorii ale virtuții în opțiuni și sfaturi tehnice pentru ameliorarea vieții personale. A fost întoarsă o pagină a istoriei moralei moderne: morala individuală a devenit o morală care și-a pierdut substanța, o morală *de negăsit*, spre avantajul dinamicii istorice a autonomiei individualiste de-acum înainte eliberată de o formă de obligație interioară care să determine imperativ comportamentele.

Să ne ferim de a intona refrenul decadenței: expansiunea drepturilor subiective și abandonarea datoriilor individuale nu trebuie să servească la validarea paradigmei nihilismului, definit ca anarhie generalizată, absență a oricărei legitimități, „incertitudine, diletantism și scepticism" pentru a relua expresiile favorite ale lui Nietzsche. Epoca postmoralistă rezervă numeroase surprize: obligațiile morale față de sine sînt în declin dar se stabilesc noi consensuri în jurul vieții, al morții și al trupului, imperativele absolute relative la persoană se dezagregă însă cultura individua-

listă contemporană nu justifică toate practicile, chiar dacă ele se bazează pe consimțământul liber al subiecților, sînt reafirmate interdicții etice care nu mai intră în cadrul moralei individuale. Astfel, momentul postmoralist constituie o sfidare socială a supozițiilor kantiene: da, putem recunoaște că sîntem obligați față de ceilalți fără a ne simți prin aceasta obligați și față de noi înșine, legitimitățile umaniste se consolidează în timp ce cultura moralei individuale se estompează. Nimic nu este mai inexact decît asimilarea neoindividualismului cu o permisivitate excesivă: pretutindeni sînt necesare limite și reguli, pretutindeni marile referențiale vehiculate altădată de morala personală: munca, igiena, respectul și dezvoltarea propriei persoane reapar sub o altă formă, mobilizează pasiunile și preocupările subiective. Respectul față de umanitatea propriei persoane nu mai este o prescripție clară și precisă a rațiunii practice, dar grija pentru igiena și dezvoltarea personală este prezentă mai mult ca oricînd. Dacă ieșirea din epoca peremptorie a datoriei înseamnă mai puțin autocontrol „ideal", ea nu semnifică dereglare haotică a comportamentului individual și social: obligațiile lăuntrice de tip categoric sînt desuete, dar noua cultură sanitară și profesională sporește continuu interiorizarea normelor colective. Nu încape nici o îndoială că pierderea credibilității moralei individuale înseamnă încă un pas în logica istorică a individualismului, cu condiția de a adăuga că puterea socială de încadrare a comportamentelor nu face decît să-și urmeze drumul în alt mod; dacă există un cîștig în ce privește autonomia subiectivă, aceasta este însoțită de un plus de control social heteronom care, operînd chiar în numele interesului indivizilor, poate să reglementeze tot mai strîns, în consens social și fără ordine autoritare, existența cotidiană.

SĂ-ȚI ALEGI MOARTEA?

Sinuciderea și vina

Multă vreme, printre poruncile moralei individuale, aceea de a-ți păstra viața a beneficiat de o autoritate necontestată. Datoriile față de sine și față de societate obligînd omul să-și respecte propria viață, sinuciderea nu putea fi considerată decît un act nedemn. Procesul modern de laicizare a valorilor nu a rupt nicidecum cu tradiția religioasă de condamnare a sinuciderii, a modificat doar motivele acestei condamnări: din transgresare a datoriilor omului față de Dumnezeu, sinuciderea s-a transformat în crimă socială și vină morală față de sine însuși. Ea este denunțată de Rousseau ca „o moarte hoțească și rușinoasă...un furt în dauna speciei umane"; Comte o consideră ca pe un act imoral pentru că, omorîndu-se, omul se sustrage obligațiilor sale față de societate; Durkheim o condamnă fiindcă jignește cultul pentru persoana umană care stă la baza moralei noastre. Crimă socială, sinuciderea apare și ca o nerespectare a datoriilor omului față de sine însuși, ca un semn de lașitate în fața greutăților vieții. Omul care își pune capăt zilelor nu este imoral doar pentru că se sustrage obligațiilor sale față de colectivitate, ci și pentru că abdică de la o datorie individuală absolută. Astfel, Kant poate să considere conservarea de sine ca prima și cea mai importantă dintre datoriile omului față de sine, omul care se omoară se jignește pe sine însuși, atentează la demnitatea umanității în propria persoană de vreme ce dispune de trupul său ca de un simplu mijloc. Eliberată de noțiunea de păcat,

sinuciderea a devenit un comportament imoral în el însuși și pentru el însuși.

Gîndirea moralistă a refuzat să tragă toate consecințele din principiul suveranității individuale care constituie epoca modernă democratică, ea s-a ridicat împotriva axiomei individualiste care afirmă că subiectul este în esență propietar al lui însuși și ca atare e liber de a-și scurta viața după cum dorește. Dacă revoluția de la 1789 a încetat să mai considere sinuciderea ca pe o crimă, gîndirea morală, în ce o privește, a rămas în bună măsură inflexibilă: datoriile față de sine au prioritate, ele sînt superioare drepturilor subiective și ne interzic categoric să ne luăm viața. Statul și dreptul modern s-au eliberat de legăturile milenare cu lumea de dincolo a religiei și s-au restructurat plecînd de la drepturile individului, dar morala și, parțial, moravurile, deși secularizate, au rămas tributare schemei religioase a primatului datoriilor, și au reintrodus caracterul absolut al imperativului de autoconservare opunîndu-se radicalității liberale individualiste.

Chiar și o privire sumară asupra prezentului lasă să se vadă sfîrșitul acestui ciclu rigorist. Sinuciderea a fost în cea mai mare parte disociată de ideea de vină; în societățile noastre ea nu mai are conotație imorală, metamorfozată cum este în dramă psihologică și tragedie intimă. Pe cînd actul de autodistrugere nu mai suscită blamul colectiv, autoconservarea a încetat de a mai fi privită ca o datorie absolută față de sine: sinuciderea este o nenorocire personală, nu mai înseamnă o abdicare de la o obligație morală, ea dă naștere mai curînd la întrebări decît la dezaprobare, la compasiune decît la ostracizare. Această schimbare în atitudini și reprezentări atestă prăbușirea culturii datoriilor individuale și, corelativ, triumful logicii drepturilor subiective dusă pînă la ultimele consecințe: individul își aparține mai întîi lui însuși, nici un principiu nu este mai presus de dreptul de a dispune de propria viață. Reculul înregimentării religioase, legitimitatea crescîndă a valorilor legate de libertatea privată, generalizarea culturii psi-

hologice au conlucrat pentru a „demoraliza" moartea voluntară. Epoca moralistă stigmatiza sinuciderea ca pe o ofensă adusă unei datorii individuale și sociale; epoca postmoralistă recunoaște în ea semnul extrem al disperării, un simptom depresiv, efectul unui deficit comunicațional și afectiv. Uneori vede în ea chiar o autoeliberare. Referențialul psihologic a eclipsat prescripțiile imperative ale moralei individuale, datoria de a ne păstra viața s-a golit de substanța ei, am înlocuit-o cu dreptul de a nu suferi fără ca prin aceasta actul de sinucidere să fie deculpabilizat în întregime. Momentul alunecării în extradatorie nu anulează orice judecată morală, ci răstoarnă sensul reponsabilităților: vina nu mai este a persoanei care se omoară, în esență ea e asumată de cei care-i sînt apropiați, de cei care n-au putut sau n-au știut să împiedice actul de autodistrugere. În cultura noastră individualistă remodelată de psihologism, datoriile față de sine au cedat întîietatea exigențelor interiorizate de a asculta și de a susține efectiv persoanele din anturajul nostru.

Chiar dacă nu mai este o abdicare de la o datorie, sinuciderea nu se impune totuși ca un drept în sensul strict al cuvîntului. La drept vorbind, ea nu este nici legitimă, nici ilegitimă: cei care nu vin în ajutorul persoanelor care încearcă să-și pună capăt zilelor sînt învinuiți de neacordarea de asistență unei persoane aflate în primejdie, cei care o încurajează să se sinucidă – Jim Jones și sinuciderea colectivă a sectei „Templul lui Dumnezeu" – sînt considerați criminali sau monștri, cei care indică în detaliu mijloacele de a o face declanșează proteste și sînt de-acum înainte pasibili de sancțiuni penale. Emoția trezită de cartea *Suicide, mode d'emploi* ilustrează antinomiile culturii individualiste postmoraliste: pe de o parte, sinuciderea nu mai este considerată ca o lașitate din punct de vedere moral, pe de alta, sînt condamnate publicațiile care dau informațiile necesare pentru reușita unui asemenea act. Fiecăruia i se recunoaște dreptul de a fi stăpîn pe propria-i viață, dar societatea se străduiește, în diverse moduri, să împiedice

ființele de a „reuși" să se autodistrugă; fiecăruia i se recunoaște autonomia, dar mai mult ca oricînd fragilitatea emoțională a persoanelor legitimează măsuri de protecție, de reglementare, de interdicție. Contradicții ale epocii neoindividualiste care arată că sinuciderea se înscrie acum doar în cadrul moralei interindividuale: nu mai există datorii față de sine, doar respectul față de viața celuilalt și luarea în considerare a fragilității psihologice a persoanelor alimentează dezbaterea cu privire la moartea voluntară în democrațiile contemporane.

Dreptul la o moarte ușoară

Atitudinea față de eutanasie este la fel de semnificativă pentru evoluția postmoralistă a societăților noastre. În statele democratice „avansate", asistăm într-adevăr la o mișcare foarte amplă de legitimare socială a eutanasiei[1], la o largă recunoaștere a principiului de libertate individuală față de moarte: în 1987, 85% dintre francezi erau pentru a recunoaște celor care suferă de o boală gravă sau incurabilă dreptul de a fi ajutați să moară, 79% declarau că trebuie respectată dorința de a muri a bolnavului dacă acesta a exprimat-o mai înainte în scris, 76% susțineau principiul unei modificări a codului penal pentru ca cei care ajută persoanele să moară să nu mai fie pasibili de urmărire judiciară. Pînă și catolicii practicanți iau parte la această mișcare: 44% dintre ei declarau că sînt favorabili principiului eutanasiei active. Cu eutanasia se întîmplă la fel ca și cu sinuciderea: în epoca neoindividualismului, poruncile absolute ale datoriei față de sine sînt descalificate, nici un scop ideal nu este deasupra dreptului persoanelor de a dispune de propria viață, de propria moarte.

---

1 Dacă practica eutanasiei voluntare pune probleme de morală interindividuală, legitimarea ei socială ilustrează erodarea moralei individuale.

Începînd cu anii 1970, se înmulțesc congresele, manifestele și asociațiile[1] care denunță „morala insensibilă" și dispozițiile codului penal ce interzic corpului medical să provoace moartea cînd aceasta este dorită și considerată ca o binefacere pentru bolnavul atins de o maladie incurabilă și supus unor suferințe atroce și inutile. Nu toate asociațiile militează pentru aceleași obiective, unele pledează doar pentru eutanasia pasivă, altele pentru cea activă în cazul că suferințele pacientului devin de nesuportat și dacă aceasta este voința lui explicită. Astfel, persoanele valide sînt încurajate să semneze un text precizînd condițiile în care corpul medical le va scurta suferințele. Scopul principal este de a obține ca autoritățile publice să recunoască legalitatea acestei „declarații atestînd voința de a muri cu demnitate", expresie ultimă a individualismului ce revendică dreptul de a muri la cerere, dreptul la „sinuciderea asistată medical": ca și în cazul familiei, al sexului, al procreării, al religiei, raportul față de moarte tinde să se recicleze conform logicii dreptului subiectiv și a opțiunilor libere.

Cu toate acestea, în situația actuală, mișcarea în favoarea unei *legalizări* a eutanasiei este departe de a fi generală. Biserica catolică și Consiliul Ordinului se împotrivesc solemn oricărei modificări legislative. În Comisia europeană, deputații pot foarte bine să adopte un proiect autorizînd eutanasia în cazul bolnavilor care o cer pentru că existența a pierdut pentru ei orice demnitate, dar Parlamentul se abține de la votarea unei legi asupra căreia există opinii foarte diferite. Pînă și corpul social, atunci cînd este invitat să se pronunțe, dă înapoi în fața perspectivei de a acorda un statut legal eutanasiei: în 1991, în statul Washington, cetățenii au respins – la limită, este adevărat – prin referendum, o propunere

---

1 În Franța, „Association pour le droit de mourir dans la dignité" a fost înființată în 1980. De la crearea sa, asociația a înregistrat aproape 30000 de adeziuni. În lume, există 500000 de militanți făcînd parte din vreo treizeci de asociații grupate într-o Federație internațională.

de lege autorizînd medicii să-i ajute să moară pe pacienții care ar dori acest lucru. Asistăm la un proces amplu de legitimitare socială a eutanasiei și în același timp de refuz, cel puțin de către o bună parte a populației, a principiului reglementării sale legislative. Desigur, mediile religioase sînt cele mai ostile unei modificări a legii, dar, dincolo chiar de această sferă, sînt numeroși cei care se declară sensibili la posibilele „derive" de necontrolat ale eutanasiei, la presiunile psihologice care pot fi exercitate asupra celor grav bolnavi, la riscurile erorilor de diagnostic ca și la riscul de a grăbi moartea unui pacient care își poate schimba atitudinea fără a fi însă în stare să și-o exprime întotdeauna. Persistență a imperativelor moralei individuale? Cîtuși de puțin: nu mai credem în datoria de a ne păstra viața, rămîn doar datoria interindividuală de a respecta viața celuilalt și *teama* de a acorda corpului medical dreptul de a provoca moartea.

În orice caz, dezbaterea asupra eutanasiei arată încă o dată antinomiile epocii postmoraliste: pe de o parte, este afirmat dreptul fiecăruia de a dispune de propria viață, pe de alta, este reînviată interdicția etică de a provoca moartea, chiar dacă aceasta s-ar petrece cu consimțămîntul liber și lucid al pacienților. Această contradicție este oare socialmente de nedepășit? Deja, anumite state recunosc o valoare juridică „testamentului biologic": în 1990, statul New York a adoptat o lege conform căreia orice adult poate încredința unei terțe persoane, printr-o declarație semnată, dreptul de a lua toate deciziile privitoare la sănătatea sa, inclusiv pe cea de a-i pune capăt zilelor dacă el nu mai este în stare s-o facă. Peste tot în lume, legea interzice medicilor de a provoca moartea, dar tribunalele se trezesc adesea în situația de a admite cazuri limită, de a scoate eutanasia de sub incidența codului penal prin invocarea unor circumstanțe atenuante, de a autoriza oprirea unor tratamente: începînd cu 1986, în Statele Unite, doctorii au dreptul de a întrerupe toate formele de tratament medical pentru pacienții în stare de comă ireversibilă dacă aceștia și-au exprimat anterior

dorința și dacă familia își dă acordul. De aproape douăzeci de ani, jurisprudența din Olanda e din ce în ce mai liberală scoțînd de sub incidența codului penal eutanasia practicată în anumite condiții precise; în acest context, este pe cale de a fi adoptată o lege care va legaliza practica „morții ușoare": medicii care administrează eutanasia respectînd un anumit număr de condiții (suferința de nesuportat pentru bolnav, exprimarea liberă și repetată a voinței de a muri, consultarea unui coleg, aducerea la cunoștința autorităților sanitare) nu vor mai fi urmăriți în justiție. Democrațiile contemporane ezită între două căi de urmat: cea a refuzului rigid al „omuciderii legale" și cea, tolerantă și personalizată, a acceptării din punct de vedere legal a morții alese.

Evident, nimeni nu poate ști care dintre aceste două tendințe se va impune în viitor: ostilitatea persistentă față de legalizare este oare un „arhaism" cultural hărăzit să dispară mai devreme sau mai tîrziu sub presiunea crescîndă a drepturilor subiective sau reprezintă o tendință majoră a epocii individualiste? Progresele științifice, dezvoltarea tratamentelor paliative pot fără îndoială să modifice întrucîtva datele problemei, dar ar fi naiv să credem că ele vor reprezenta o soluție în toate cazurile. Se poate imagina, este oare probabil ca în societăți în care dreptul fiecăruia de a dispune de propria viață e cum nu se poate mai legitim, în care durerea reprezintă un scandal intolerabil, recunoașterea legală a eutanasiei să fie respinsă la nesfîrșit, de vreme ce aceasta este în mod clar și repetat cerută de bolnavi? Ne putem îndoi de acest lucru. Lupta pentru dreptul de a muri în demnitate nu se află decît la începuturile ei.

Desigur, nu orice conotație aparținînd moralei individuale a dispărut. În moartea voluntară este salutat ultimul act de libertate al omului care refuză decăderea și degradarea propriei persoane, dreptul la eutanasie este frecvent legitimat în numele demnității umane: este vorba de a muri în picioare, nu ca un „animal pe care se fac experiențe". Date fiind aceste lucruri, e greu să nu vezi că

ceea ce fundamentează înainte de toate noua legitimitate a eutanasiei este mai puțin o rațiune morală ideală, cît oroarea existențială provocată de agoniile interminabile, de frenezia terapeutică și de suferințele inutile. În societățile noastre, suferința fizică a devenit psihologic intolerabilă și ceea ce stimulează aprobarea largă a actelor de eutanasie voluntară este neputința noastră de a suporta ideea sau spectacolul calvarului. Creditul colectiv de care beneficiază eutanasia se datorează în egală măsură hipersensibilității contemporane la durere cît și extinderii logicii drepturilor subiective, amîndouă impunînd dreptul individualist la o „moarte ușoară", dreptul de a nu suferi, de a grăbi moartea. Agonia a devenit „inumană": ceea e demn din punct de vedere moral, nu mai este datoria de a trăi și de a aceepta durerea, ci datoria medicului de a scurta suferințele și de a respecta voința pacienților.

Mișcarea în favoarea eutanasiei voluntare reprezintă o ocazie de a corecta imaginea caricaturală a individualismului postmoralist vehiculată de cei care îl asimilează unei culturi „nebune", refractară oricărei moralități. Este superficială analiza ce vede în puterea dezlănțuită a tehnicii și științei ca și în promovarea drepturilor subiective aceeași logică dezlănțuită care duce la negarea umanității omului[1]. De fapt, departe doar de a stimula evoluția impetuoasă a tehnicii, expansiunea individualismului contribuie și la îngrădirea exceselor demiurgice ale acesteia. Acesta este sensul revendicării dreptului la eutanasie care reprezintă mai întîi refuzul asistenței terpaeutice, denunțarea hotărîrii de a merge pînă la capăt pe care o ia medicina uneori mai preocupată de a menține controlul de dragul controlului decît de a acorda o „îngrijire corectă". Fără îndoială, dreptul la eutanasie este o manifestare exemplară a individului-rege, dar în același timp el semnifică o cerere privitoare la *limitele* puterii medicale însăși. Trebuie respinsă ideea că

1 Bernard Edelman, Marie-Angèle Hermitte, Catherine Labrusse-Riou, Martine Remond-Guilloud, *L'homme, la nature et le droit*, Paris, Bourgois, 1988, mai ales pag. 287-307.

dinamica drepturilor individualiste acționează în esență pentru abolirea barierelor inerente omului: de fapt, ea funcționează aici ca vector de *umanizare* a practicii medicale, se străduiește să privilegieze „calitatea" morții în raport cu performanța tehnică, să respecte voința celor vii pînă în pragul morții. Chiar dacă aceasta nu convine gîndirii conservatoare, cultura individualistă contemporană nu este sinonimă cu barbaria: ce face ea, de fapt, dacă nu să favorizeze valorile umaniste, să refuze prelungirea demențială și inumană a vieții, să ceară luarea în considerare a voinței celor care sînt pradă suferințelor atroce? Este simplist să credem că universul tehnico-științific și cel al individualismului nu cunosc și disonanțe: apar contradicții în dezvoltarea lor specifică, interesul indivizilor și interesul științei nu sînt în mod necesar convergente. Expansiunea valorilor individualiste și dezintegrarea datoriilor tradiționale nu abolesc toate interdicțiile, ele au dus tocmai la exigența stabilirii unor noi limite etice în fața puterii crescînde a științei. Nu trebuie să disperăm în fața liberalismului postmoralist: cererea ca drepturile subiective privitoare la propria moarte să fie recunoscute merge în sensul unei etici avînd ca finalitate supremă respectul pentru om.

SĂ-ȚI ALEGI TRUPUL?

Paralel cu procesul de legitimare socială a eutanasiei-eliberare, sîntem martorii unui ansamblu de transformări legate de caracterul imperativ – conform concepției clasice – al principiilor etice care guvernează persoana în trupul ei. Schimbare a sexului, comercializare a trupului și a produselor lui: tot atîtea evoluții care

indică reculul datoriilor tradiționale față de sine și ascensiunea corelativă a dreptului la autodeterminare subiectivă, a dreptului individualist de a dispune în mod liber de propriul trup.

Conform problematicii clasice a datoriilor față de sine, omul nu-și poate altera integritatea fizică pentru rațiuni psihologice sau comerciale: amputarea voluntară a propriilor organe este, în aceste cazuri, un act inadmisibil din punct de vedere moral, o degradare a demnității umane echivalentă cu sinuciderea. Kant putea astfel să considere castrarea ca pe o formă de „sinucidere parțială[1]". Autoamputarea membrelor este imorală la fel ca și sinuciderea: în ambele cazuri, are loc o crimă împotriva propriei persoane, trupul fiind utilizat doar ca un mijloc de a scăpa de o situație penibilă sau de a trage din ea un folos personal.

Reconcilierea transsexuală

Epoca noastră asistă la reculul treptat al acestei intransigențe. Astfel, dreptul de a dispune de propria identitate sexuală și civilă cîștigă teren în contextul lărgirii dreptului de a-ți organiza în mod liber viața personală. Desigur, multe țări nu recunosc transsexualismul, dar în realitate operația chirurgicală este adesea tolerată, ba chiar declarată legală sau rambursată de Securitatea socială (în Marea Britanie și Franța). Deși se opun mai mult recunoașterii modificării stării civile, numeroase state (Statele Unite, Suedia, Germania, Spania, Canada) au pornit deja pe această cale. Altele, este adevărat, refuză această recunoaștere, invocînd principiul că nu se poate dispune de starea persoanelor sau constatarea că e imposibil să schimbi sexul biologic. În Franța, deciziile Curții de casație din 1990 au declarat ilicită modificarea sexului civil pe motivul că „transsexualismul, chiar atunci cînd este recunoscut din punct de vedere medical, nu poate fi asimilat cu o veritabilă

1 Kant, *op. cit.*, p. 97.

schimbare a sexului[1]": modificările anatomice și hormonale neschimbînd sexul decît în aparență și nu în mod real, adică la nivel cromozomic, dreptul francez refuză să admită schimbarea juridică a sexului. Atitudine a cărei extremă rigiditate merge împotriva curentului timpului: de aceea, încă din 1990, Comisia europeană a drepturilor omului a putut să tragă concluzia că, în cazul respectiv, dreptul francez violează articolul 8 din Convenția europeană a drepturilor omului ce garantează oricărei persoane respectarea vieții sale particulare și de familie. Din momentul în care se impune acordarea asistenței terapeutice unei persoane aflate în suferință iar dreptul la viața particulară cuprinde „dreptul de a stabili și întreține relații cu alte ființe pentru dezvoltarea și împlinirea propriei personalități", democrațiile sînt antrenate pe calea autorizării mutației transsexuale, a rectificării legale și voluntare a stării civile, a căsătoriilor între transsexuali. Transformare postmoralistă a legislațiilor care, cu siguranță, nu se referă decît la o infimă minoritate dar care ilustrează triumful eticii drepturilor și afirmării individuale în detrimentul moralei categorice a datoriilor față de sine.

Deplorabilă evoluție a dreptului spre negarea demnității persoanei în sine? „Sălbăticie neîmblînzită" a dreptului subiectiv ce pune sub semnul întrebării atît ordinea socială cît și reperele simbolice ale diferențierii sexuale și principiul însuși al umanității[2]? Aceeași atitudine catastrofică orientează denunțarea antiliberală a așa-numitelor practici prometeic-demonice ale biotehnologiilor și cea a shimbării transsexuale. Dar ce credibilitate să acorzi acestor amenințări apocaliptice cînd știi că fenomenul transsexual este extrem de marginal? Cum să subscrii la

1 Asupra comentariului juridic al acestor decizii, vezi Michelle Gobert, „Le transsexualisme ou la difficulté d'exister", *La Semaine juridique*, 5 dec. 1990. În legătură cu judecățile anterioare, Lucien Linossier „Le transsexualisme: esquisse pour un profil culturel et juridique", *Recueil Dalloz*, 20 mai 1981.

2 B. Edelman et al..., *op. cit.*, pp. 172-175.

aceste rechizitorii cînd depășirea limitelor naturale și repunerea în discuție a principiului de a nu putea dispune de starea persoanelor permit, dimpotrivă, ca subiectul să se *reconcilieze* cu el însuși, să respecte în mai mare măsură *excepțiile* și aspirațiile umane complexe în conformitate cu un autentic ideal umanist? Morala drepturilor individuale interzicea mutilarea voluntară a propriilor organe ca pe o ofensă adusă umanității omului; dimpotrivă, epoca postmoralistă se poate mîndri că ia în considerare dreptul de a avea o personalitate aparte, dreptul de reunificare a eului dincolo de limitele naturale ale trupului. Natura nu are un caracter sacru: a-i corecta „anomaliile" care provoacă suferință nu reprezintă un act diabolic, ci un progres umanist. Epoca postdatoriei semnifică victoria progresivă a dreptului de a dispune de sine asupra datoriilor necondiționate, a psihologismului asupra moralismului, a „sexului psihologic" asupra „sexului morfologic". Nu barbarie individualistă, ci afirmarea unor valori mai tolerante și dreptul la o „geometrie variabilă" în care principiile ce afirmă imutabilitatea stării biologice a persoanelor și respectul față de trupul omenesc nu mai sînt concepute în mod absolutist.

Piața trupurilor și proprietatea asupra propriei persoane

Extinderea dreptului individualist de a dispune liber de propriul trup și eclipsa datoriilor față de sine își găsesc încă o ilustrare exemplară în fenomenul recent al maternității de substituție lucrative. Într-adevăr, într-un anumit număr de state, este legal ca o femeie, în numele dreptului asupra propriei persoane, să-și „închirieze" uterul și să facă un copil contra unei sume de bani. Deja o parte din opinia publică nu s-a indignat de acest procedeu și mai multe legislații îl recunosc. În Statele Unite, curtea din New Jersey a admis în 1987, în celebra afacere „Baby M.", principiul contractelor „comerciale" de gestație pe motivul că femeia este liberă să dispună de facultățile sale reproductive; în Marea Bri-

tanie, demersurile și agențiile comerciale care ar intenționa să ofere serviciile unei „mame purtătoare" sînt interzise, dar acordul privat de indemnizare sau de remunerare între cuplul care solicită și femeia gestantă este licit. Procrearea a intrat în epoca postmoralistă a autoservirii individualiste și a contractului comercial, în opoziție netă cu prescripțiile moralei individuale tradiționale care interzic considerarea trupului ca un simplu mijloc.

Acestea fiind spuse, răspunsurile etice și juridice aduse acestei chestiuni sînt departe de a fi uniforme. Dacă anumite legislații admit procedeul, în schimb altele îl interzic. Opinia publică este în bună măsură divizată: în 1984, în Franța, 35% dintre femei erau favorabile principiului contractului de maternitate de genul celui descris mai sus, dar 54% dintre bărbați se declarau ostili. Pozițiile nici măcar nu se mai suprapun pe opoziția dintre conservatori și progresiști: aceiași oameni care apără dreptul la avort pot foarte bine să respingă această piață a mamelor de împrumut. În mod evident, promovarea drepturilor individualiste nu duce la toleranță absolută, unanimă, în materie de procreație artificială: oricare ar fi evoluția liberalismului moravurilor, ea este departe de a fi cuprins în mod uniform toate sferele. Este o iluzie să crezi că societatea individualistă alunecă ineluctabil către o permisivitate generalizată: dreptului de a dispune de propriul trup i se opune, într-adevăr, o dublă exigență la fel de democratică, cea de a proteja copiii și cea de a proteja persoanele de diversele forme de sclavie, de exploatare sau de „dezumanizare", făcute posibile de răspîndirea logicii mercantile. Acest antagonism al valorilor nu este nici marginal, nici pe cale de dispariție, ci se află în centrul dezbaterii etice a societăților deschise. Pînă unde poți dispune de propriul trup? Libertatea individuală poate să meargă pînă într-acolo încît să dea dreptul de a comercializa propriile organe reproducătoare? Sînt tot atîtea întrebări care divizează opiniile democratice fără ca morala zisă individualistă să fie mobilizată. Ceea ce însoțește declinul datoriilor individuale și exacerbarea

drepturilor subiective nu este abolirea progresivă a tuturor interdicţiilor morale, ci fragmentarea consensului moral şi indeterminarea ideii de demnitate umană. Nu mai există dezacord de principiu cu privire la demnitatea egală a oamenilor, de-acum încolo avem de-a face cu o fluctuaţie socială a definiţiilor pentru ce este demn şi nedemn, ideea respectului de sine însuşi a intrat în era incertitudinii şi a dezbaterii individualiste.

Este adevărat că stigmatizînd „prostituţia uterului" sau „mamele mercenare", numeroşi adversari ai procedeului reînvie problematica tradiţională a obligativităţii datoriilor faţă de sine. Totuşi, esenţialul criticii la adresa mamelor închiriate este altul, condamnarea referindu-se nu atît la neîndeplinirea datoriilor individuale de respect faţă de sine cît la exploatatrea mizeriei femeilor constrînse să „fabrice" un copil contra unei sume de bani: mamele improvizate nu sînt femei vinovate, ci sînt percepute în primul rînd ca victime ale domniei banului. Imoralitatea nu este a femeii care poartă copilul, ci a legii care îi permite acest lucru, a intermediarilor care profită de pe urma ei, a contractului inuman ce stipulează dreptul de a despărţi o mamă de copilul pe care l-a purtat în pîntecele ei. Obligaţia moralistă ca omul să fie considerat un scop în sine a devenit un principiu secundar, ceea ce a trecut în primul plan este atitudinea postmoralistă care pune în evidenţă frustrarea efectivă a mamelor improvizate, violenţa psihologică suportată de femei. Psihologismul a înlocuit moralismul, protecţia persoanei, preceptele culpabilizante. Nu e vorba decît de a apăra libertatea şi integritatea persoanelor împotriva inumanităţii banului atotputernic.

Dezacordul care există în societatea extradatoriei se regăseşte în ansamblul fenomenelor legate de comercializarea trupului. Anumite state nu recunosc decît principiul de a nu putea dispune de corpul cuiva şi donaţia benevolă, organele, sîngele sau sperma neputînd fi vîndute; corpul omenesc, cu cîteva excepţii, este sustras schimbului comercial, conform principiului după care ceea

ce are o demnitate nu are preț[1]. Alții, dimpotrivă, admit vînzarea de sînge sau de sperma, autorizează remunerarea de cobai profesioniști în cercetarea medicală și recunosc dreptul de proprietate comercială aupra propriului trup. Unii nu interzic comercializarea unor organe cum sînt rinichii. Filozofi și economiști ultraliberali, trăgînd toate consecințele din principiul referitor la libertatea de a dispune de propriul trup, recunosc deplina legitimitate a unei piețe libere a organelor de transplant și denunță morala socialemente dăunătoare a caracterului inalienabil al corpului care violează dreptul de proprietate privată asupra propriei persoane[2]. În mod evident, clivajele etice și juridice referitoare la răspunsurile ce trebuie aduse problemelor ridicate de comerțul trupului și al produselor lui sînt departe de a fi dispărut. Ideea de respect al demnității umane este pretutindeni așezată în primul rînd al valorilor democratice, dar realizarea ei concretă este confruntată cu o mare divergență de interpretări.

Înseamnă oare aceasta că societățile noastre nu mai au nici un reper, că sîntem condamnați la un relativism total al valorilor? Da și nu. Desigur, o societate eliberată de autoritatea zeilor, care face un principiu fundamental din autonomia individului trăind în societate, nu poate decît să dea naștere unei dezbateri nesfîrșite asupra drepturilor ce exprimă această libertate și asupra limitelor ce îi pot fi puse: totul, din punct de vedere filozofic, este deschis polemicii, multiplelor interpretări, poate fi abordat din perspective diferite. Dar, *din punct de vedere social*, se reface o puternică majoritate, o largă unitate de vederi, cel puțin în ceea ce privește anumite probleme: în principiu, sinuciderea, eutanasia voluntară, contracepția nu mai sînt stigmatizate decît de curente minoritare, epoca postmoralistă produce dezordine axiologică și în același timp un soi de „echilibru" social în raportarea la valorile supreme.

---

1 În 1985, 8 francezi din 10 considerau că principiul de a nu retribui donația de sperma sau de sînge trebuie să fie menținut.

2 Bertrand Lemennicier, „Le corps humain: propriété de l'État ou propriété de soi?", *Droits*, n° 13, 1991, pp. 111-122.

La fel se întîmplă cu problemele puse de comerțul referitor la trup: se discută pe larg faptul de a-ți vinde sîngele sau a-ți închiria uterul, dar nu și vinderea unui rinichi sau a corneei oculare. Cel puțin în cadrul european, prelevarea de organe nu prea suscită polemici de fond: amputarea organelor cu scopul de a fi comercializate este ilicită, moralmente scandaloasă și atentează la demnitatea persoanei umane. Această tendință etică depășește în mod evident Europa: Consiliul executiv al Organizației mondiale a sănătății acționează în același sens cerînd interzicerea oricărui comerț cu organe. Nu e adevărat că epoca neoindividualistă alunecă spre anarhie morală: chiar dacă traficul de organe este practicat, el nu este mai puțin ilegitim, perceput ca inuman de către opinia publică din națiunile democratice. Oricare ar fi legitimitatea de care beneficiază, ici și colo, anumite aspecte ale comercializării trupului, în realitate nu este admis orice din punct de vedere moral; conștiința morală comună cere instituirea unor restricții, limite, praguri de protecție. Extinderea dreptului de a dispune de propriul trup nu duce la anularea tuturor interdicțiilor etice: aici se întîmplă ca în cazul procreării asistate medical, dinamica individualistă limitează ea însăși libertatea, trasează din nou limite, fie și fără prescripțiile moralei individuale, cere în special instituirea datoriei, fie și minimală, de a-l proteja pe celălalt în numele dreptului persoanei la viață, la libertate, la integritate. Așa cum se dezvoltă la nivel social, neoindividualismul înseamnă mai multe drepturi subiective de a dispune de sine, dar și faptul că ideea de protejare a persoanei prin lege are mai multă legitimitate[1]: această dublă exigență de esență democratică se află la baza *dezordinii homeostatice* care definește epoca eliberată de datoria pură.

---

1 Trebuie să fii orb ca să nu vezi că logica pieții extinsă sistematic la corp și la părțile lui poate da naștere unor noi forme de sclavie consimțită și amenința grav respectul datorat omului. Dar nu orice schimb comercial referitor la corp (sînge, experiență medicală efectuată asupra omului) pune cu necesitate în discuție umanitatea omului. Maniheismele și declarațiile indignate care stigmatizează toate formele de remunerare în legătură cu corpul exprimă mai mult un rigorism ideologic decît preocuparea rezonabilă de a apăra drepturile omului.

FEBRA IGIENISTĂ

Dacă omul e dator să-și respecte propria viață, el trebuie nu numai să-și-o păstreze dar și să se abțină de la orice formă de necumpătare, să vegheze cu scrupulozitate la întreținerea propriului trup, „să se conserve în perfecțiunea naturii sale" (Kant): acesta era crezul moralei individuale care, în epoca ei de ascensiune, a dat peste tot lecții de igienă, ridicată fiind la rangul unor imperative etice superioare. Pînă la mijlocul secolului nostru, curățenia și igiena au fost prescrise ca tot atîtea datorii față de sine, iar manualele de morală școlară, literatura filantropică, tratatele de igienă populară au stabilit cu precizie și solemnitate imperativele curățeniei corporale, obligațiile privitoare la igiena îmbrăcămintii, a alimentației și a locuinței. Curățenia este cerută în numele respectului față de ceilalți dar și a respectului față de sine: „Dacă omul se obișnuiește să umble în zdrențe, își pierde inevitabil sentimentul demnității și, cînd acest sentiment s-a pierdut, se deschide poarta tuturor viciilor", scria C.E. Clerget în a doua treime a secolului al XIX-lea[1], sufletul trebuie să locuiască într-un trup curat și pur, „curățenia este virtutea trupului". Prin inculcarea datoriilor privitoare la igienă, nu sînt date doar mijloacele de a întări sănătatea, ci, în plus, sînt reconfortate voințele și moralizate masele pentru că „un popor care e prieten al curățeniei devine prieten și al ordinii și disciplinei[2]". În epoca modernă, efortul igienist și proiectele de asanare socială și morală au mers

1 Citat de Georges Vigarello, *Le propre et le sale*, Paris, Seuil, 1985, p. 209.
2 Formula este a lui Moléon, raportor al Consiliului de salubritate în 1821. Citată de Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille*, Paris, Aubier, 1982, p. 185.

împreună; cînd Armata Salvării va adopta ca slogan „Supă, Săpun, Salvare", curățenia trupului nu face decît s-o anunțe pe cea a moravurilor. Pe cînd murdăria este semn de lene și viciu al sufletului, curățenia exprimă dragostea de ordine și respectul de sine, calificativele cele mai severe, cele mai culpabilizante sînt aplicate celor care neglijează normele de igienă: periculos pentru sine însuși și pentru ceilalți, cel „murdar" nu merită decît respingere și dispreț colectiv.

În același mod, sobrietatea și cumpătarea au fost ridicate în slăvi ca fiind prescripții superioare. În manualele școlare, copiii sînt invitați să se ferească de tutun care degradează facultățile spiritului, slăbește voința, reprezintă bani irosiți ce ar putea fi întrebuințați cu folos în altă parte. Necumpătarea este unul dintre cele mai grave prejudicii pe care omul le poate aduce propriei demnități; bețivul nu mai are nimic uman în el, este o „ființă bestială și respingătoare" care renunță la natura sa rațională și morală, pierde controlul asupra propriei persoane și își degradează progresiv toate facultățile. Ligile care se ocupă de moralitate, școala laică, filantropii și igieniștii sînt de acord în această privință: alcoolismul face din om o brută, „o bestie hidoasă și răufăcătoare", ruinează familii, națiuni și urmași. Sursă a viciului, alcoolismul este denunțat ca una din cauzele majore ale bolilor și accidentelor, ale crimelor și delictelor; tatăl care se duce la „crîșmă" se îndepărtează de familia sa, își pierde încetul cu încetul orice sentiment, orice respect față de sine. Necumpătarea aduce prejudicii nu numai societății, ea înjosește umanitatea omului în propria persoană. Liturghia datoriilor față de sine s-a prezentat pretutindeni ca o mașină regeneratoare disciplinară, un instrument de educație salvator menit să redreseze moralitatea publică și individuală, să fortifice viața sănătoasă, să împiedice atrofia voințelor, și aceasta căutînd să trezească sistematic „conștiința încărcată", distilînd sentimentul laic de vină, crucificînd pe cei vinovați de a nu lupta pentru cauza sublimă a demnității omenești.

De la prescripția igienistă la dragostea pentru corp

Trebuie să păstrăm în memorie această pagină veche de secole a moralei intransigente pentru a evalua inflexiunile actuale. Discursul igienist este într-adevăr mai actual ca oricînd dar, în același timp, s-a detașat de oda închinată datoriilor individuale. În esență, raportul indivizilor față de corp nu mai este gîndit în termeni de obligație necondiționată, domină referențialii bunăstării și ai dorinței, îndeosebi cu privire la tot ce se leagă de curățenie și murdărie. În societățile noastre, invitația de a te bucura de voluptățile trupului a înlocuit îndemnurile culpabilizante și solemne la curățenie, nu mai e vorba de a stigmatiza miasmele putride și de a impune gesturile austere și voluntariste ale curățării pielii, ci de a gusta plăcerea de a mirosi arome suave, emulsii și săruri parfumate. Practicile igienice nu mai țin de datoriile față de sine, ele sînt oficiate în registrul plăcerilor intime, retorica senzualistă, estetică, intimistă a pus capăt predicilor îndreptate împotriva murdăriei și mirosurilor pestilențiale. Doar detergenții și diferitele produse care servesc la spălat continuă să exploateze pe față tema curățeniei, în rest predomină peste tot o poetică a seducției, a dragostei de sine, a bunăstării narcisice. Altădată, săpunul era asociat cu energia, cu sănătatea, cu disciplina morală, astăzi, în schimb, produsele de toaletă pun în evidență delicatețea, farmecul aparențelor. Tematica obligației față de sine și de ceilalți nu mai e de actualitate; toaleta corporală, îngrijirea dinților și a părului sînt legate de seducție și de autoseducție: în 1980, 70% dintre femeile franceze recunoșteau că faptul de a se ocupa de trupul lor pentru a-l îngriji, a-l întreține sau a-l înfrumuseța este o plăcere, față de 30% care vedeau în aceasta o obligație.

Dar, pe măsură ce se eliberează de dimensiunea ei obligatorie, igiena devine o preocupare predominantă a indivizilor, necesitînd din ce în ce mai mult timp, mai multe informații și mai mulți bani. Cu cît datoria igienică este mai redusă, cu atît grija de sine este

mai mare; cu cît impulsul hedonist cîștigă teren, cu atît se intensifică efortul cotidian de întreținere a trupului și de autosupraveghere. Eclipsa prin care trece morala individuală coincide cu un egotropism de masă obsedat de formă și de linie, avid de sport și de alimentație biologică, de sisteme active antiriduri și de creme regeneratoare, de regimuri dietetice și de produse *light*, experiența emfatică a demnității a fost înlocuită de cultul egocentric și stresant al sănătății, al tinereții, al esteticii corporale. Postdatoria înseamnă orice în afară de „a te lăsa în voia lucrurilor": pasiunile narcisice, oferta abundentă a industriilor cosmetice, paginile de informație care venerează pe hîrtie glasată templul trupului, solicitarea publicitară ameliorează mai eficient decît prescripțiile severe ale moralei individuale. Niciodată trupul nu a fost în asemenea măsură obiect al atenției, al grijii de a-l proteja și de a-l reface: utilitarismul individualist și seducția exercitată de produsele cosmetice sînt mai performante din punct de vedere social decît idealismul abstract al datoriei. Nu mai sînt repetate obsedant obligațiile privitoare la respectul față de sine, în schimb este exaltat în culori modelul trupului tînăr și seducător: devalorizarea atitudinii rigoriste înseamnă mai puține constrîngeri autoritare, dar în același timp mai mult control social prin instituirea de norme „tehnice" pentru trupul sănătos și performant, mai puțină culpabilizare dar mai multă anxietate narcisică, mai puține prescripții ideale dar mai multă orientare funcțională prin informație, modă, profesioniști ai dieteticii, ai igienei și ai esteticii corpului.

Cruciada antitabagică

Chiar și recentele campanii împotriva alcoolului și a tutunului caracterizează valul postmoralist. Cu siguranță, noua orientare în favoarea igienei nu este lipsită de un anumit spirit de cruciadă: sînt acordate decorații organizațiilor și personalităților care luptă pentru o societate fără nicotină; în Statele Unite există agenți care

măsoară în întreprinderi procentul de oxid de carbon din aer, salariații care sînt prinși fumînd la locul de muncă sînt concediați; în Franța, legea interzice orice publicitate pentru tutun. Oricît de radicale ar fi aceste măsuri, neoigienismului îi este caracteristic faptul că nu mai invocă nici un ideal superior persoanei însăși; conform logicii postdatoriei, el nu face decît să sacralizeze referențialul sănătății, dreptul nefumătorilor, protecția tinerilor; rari sînt aceia care justifică noile dispozitive igieniste în numele intereselor națiunii sau ale întreprinerii. Specialiștii din sistemul de sănătate publică denunță cu regularitate „dezastrul sanitar" reprezentat de alcoolism și tabagism, dar campaniile de informare nu mai pun accentul pe prăbușirea morală a națiunii, pe exigența „regenerării fizice și morale" a indivizilor, pe lipsa de demnitate a celor care nu respectă datoria individuală referitoare la igiena vieții. Argumentele categorice ale moralei individuale au devenit desuete, nu mai rămîne decît problematica postmoralistă a protecției sanitare eliberată de ideea de *obligație* atît individuală cît și colectivă.

Nicăieri nu e vorba de a interzice producerea și consumul de alcool (ca în anii 1920 în Statele Unite) și de tutun, scopul e de a „convinge fără a constrînge", de a sensibiliza opinia publică prin spoturi publicitare, de a descuraja prin informare, de a reduce cît mai mult consumul prin majorarea prețului tutunului. Spiritul igienist se răspîndește, dar acum este preocupat mai mult de conștientizare decît de prescripții autoritariste, face apel nu atît la efortul voluntarist cît la eliminarea solicitărilor periculoase, crede mai puțin în represiune și mai mult în impactul datelor statistice cu privire la mortalitate, mai puțin în pedagogia morală și mai mult în sprijinul obținut prin practicarea auriculoterapiei, a decondiționării psihoterapeutice, prin folosirea țigării fără tutun și nicotină. Logica prescripției dirijiste s-a eclipsat în fața logicii persuasiunii și descurajării: viraj cultural al luptei igieniste care ilustrează tipic paradoxurile epocii extradatoriei. Verbul este mai

puțin sever, acțiunea reglează mai eficient societatea civilă; discursul este mai puțin magic, măsurile – cel puțin în ceea ce privește tutunul – sînt mai practice și fără îndoială mai eficiente pe termen lung. Cu cît se aduc mai puține osanale datoriei, cu atît cresc preocuparea de eliberare de sclavia nicotinei și grija față de sănătate; cu cît se discută mai puțin despre datoriile morale individuale, cu atît se înmulțesc reglementările de detaliu ale vieții cotidiene și devin mai legitime din punct de vedere social; cu cît sînt mai puține acțiunile represive, cu atît sînt mai multe dispozitivele de prevenire și de încadrare strînsă a comportamentelor: informație generalizată, interdicție de a fuma în locuri publice, interdicție de a face publicitate, iată-ne în epoca descurajării și a supravegherii postmoraliste.

În fața acestui val igienist, s-a ridicat un cor de voci împotriva a ceea ce este uneori prezentat ca o „nouă ordine morală". Cu aceeași lipsă de prudență semantică, nu s-a omis să fie ponegrit, ici și colo, „totalitarismul moale" al societăților noastre, deoarece acestea sînt preocupate de a extirpa viciile personale, de a face să dispară pur și simplu consumul de tutun, de a dirija din ce în ce mai mult viața de zi cu zi a indivizilor: de la Tocqueville, a devenit clasic gestul care poate asimila orice extindere a influenței autorității publice cu orientarea „despotică" blîndă a democrațiilor moderne. Iar în cazul de față este fără îndoială dificil să negăm faptul că măsurile antitabagice atestă lărgirea controlului detaliat al existenței colective de către statul modern. În schimb, ar fi mai puțin convingător dacă am vedea aici opera unei manifestări *new-look* a amibițiilor prometeice ale statului democratic administrativ. Departe de a legifera împotriva voinței colective și de a supune societatea unei norme exterioare „tiranice", statul neoigienist merge în direcția noilor aspirații dominante, narcisice și *clean*, obsedate de sănătatea individuală, alergice la lecțiile de morală dar favorabile măsurilor sociale de reglare-descurajare a diverselor „excese". Pînă și adversarii noii politici în domeniul

sănătății recunosc legitimitatea, ba chiar necesitatea, multora dintre măsurile luate; într-un sens, războiul împotriva fumatului nu va avea loc, pentru că poziția antagonistă, care ar pleda pentru absența oricărei reglementări, nu poate fi susținută rezonabil pînă la ultimele sale consecințe practice. Opozițiile reale exprimate denunță amploarea abuzivă a constrîngerilor impuse de autoritatea statală și nu necesitatea reglementărilor. Este vădit contrasensul care asimilează politica neoigienistă cu proiectele de esență totalitară: în profunzimea ei ea este *consensuală* și funcțională, și manifestă mai degrabă varianta liberală a obiectivelor politice contemporane decît o voință demiurgică. Scopul urmărit e doar acela de a apăra sănătatea și nu de a făuri cu sila omul virtuos, de a prelungi viața și nu de a o schimba, de a reduce excesele nocive și nu de a stîrpi corupția moravurilor. Acțiunea se limitează la a informa, la a interzice publicitatea, la a reglementa fumatul în locurile publice și nu la a-l prohibi. Oare statul se străduiește să remodeleze în mod rațional comportamentele? Cu toate acestea, el nu face apel la nici un sacrificiu pentru realizarea unui scop colectiv superior intereselor subiective. Oricît de mult s-ar întinde în realitate puterea administrativă asupra societății civile, avem de-a face nu cu o forță prometeică, ci cu statul „modest" liberal care visează să reconstruiască în întregime omul și societatea conform planurilor sale. Proiectele mărețe de regenerare socială și morală sînt de-acum literă moartă, nu rămîne decît o voință de *gestiune optimală* a corpurilor: idealurilor revoluționare care urmăreau să schimbe natura umană li s-a substituit un *management* strict operațional al sănătății.

Adevărata amenințare care planează asupra societăților liberale nu e atît infantilizarea cetățenilor și hidra „fascismului blînd", cît *dualizarea* socială a democrațiilor. În timp ce febra igienistă crește, porțiuni întregi ale societății se afundă în marginalitate, în sărăcie, în mizerie. În Statele Unite, fenomenul a cunoscut o înrăutățire evidentă în ultimii zece ani: 37 milioane de persoane,

dintre care 12 milioane de copii, sînt excluse din sistemele de asigurări medicale, procentul de vaccinări la copii este cu 40% inferior celui din alte țări industrializate, șomeri și marginali reprezintă mai mult de 30 de milioane de persoane, un copil din cinci trăiește sub pragul sărăciei. La sfîrșitul anilor 1980, numărul de americani care luau droguri era evaluat la 25 de milioane, dintre care 500000 consumau mai mult sau mai puțin regulat heroină, iar 6 milioane cocaină. Cultul igienisto-narcisic are ca revers pauperizarea, dislocarea programelor sociale, regresiunea sistemelor de asigurare, descompunerea formelor de autocontrol. În noile democrații cu două viteze, comportamentul „curat" al majorității coabitează cu practicile sanitare dezastruoase, cu absența îngrijirilor, cu escalada toxicomaniacă a unor minorități mai mult sau mai puțin întinse. Individualismul liofilizat și „bine temperat" are ca revers individualismul „*destroy*".

Igienismul postmoralist nu este nici marele Satan denunțat de cei care văd totalitarismul în orice măsură ce raționalizează viața personală, nici o politică la adăpost de orice derapaj antiliberal. Este imposibil să asimilezi curentul neoigienist cu o mașinație ce urmărește anihilarea libertății atunci cînd este vorba doar să protejezi spațiul nefumătorilor: amenajarea unor locuri separate este legitimă dintr-un punct de vedere strict liberal chiar în virututea respectului datorat dreptului nefumătorilor. Scopul nu este de a moraliza, ci de a proteja în spirit individualist: nu vrei să fii agresat de fumul celorlalți, doar interesul indivizilor este luat în considerare, este vorba de a asigura libertatea unora fără a-i constrînge pe ceilalți. Conform unei logici pluraliste care privilegiază alegerea individuală, organizarea unor spații distincte permite să se împace igienismul cu aspirațiile legitime la libertatea de a trăi fără a înghiți fumul de țigară. De o altă natură sînt sau ar fi reglementările care interzic fără excepție fumatul în toate locurile publice. În acest caz, dreptul unora neagă dreptul celorlalți, igienismul se transformă în poliție morală, în „terorism curat", el introduce o reglementare

contrară valorilor unei societăți liberale care recunoaște fiecăruia dreptul de a dispune liber de propriul trup atîta timp cît nu-i deranjează pe ceilalți.

Același echivoc îl regăsim în problema interzicerii publicității pentru țigări. Dacă este vorba de a-i proteja pe minori, interzicerea publicității poate fi considerată legitimă, statul intervenind pentru a împiedica o influență apreciată ca nefastă asupra unor ființe care nu sînt încă pe deplin mature și responsabile. Dar, în acest caz, interdicțiile nu ar trebui, în mod logic, să privească decît suporturile și mass-media accesibile copiilor. Presa pentru adulți, în schimb, ar trebui să poată continua să difuzeze publicitate din moment ce se consideră că indivizii sînt majori, propietari ai vieții lor, avînd dreptul la o sferă privată sustrasă controlului social. Străduindu-se să excludă orice publicitate pentru țigări, statul lovește direct în valorile liberale, își arogă dreptul de a hotărî ceea ce proprii cetățeni pot sau nu pot vedea, asimilîndu-i cu niște ființe incapabile de a se autodetermina în sfera lor privată: asemenea măsuri drastice nu sînt compatibile cu o societate bazată pe libertatea individuală și comercială. Nu este oare o contradicție să declari ilicită publicitatea pentru un produs a cărui existență este legală pe piață? De ce publicitatea pentru țigări să fie interzisă iar cea făcută alcoolului doar limitată? Se spune: este legitim să se interzică o publicitate care laudă un produs răspunzător de moartea a zeci de mii de oameni pe an. Dar automobilul nu ucide și el un număr la fel de mare de oameni? Evident, nimeni nu se gîndește să interzică publicitatea care i se face. Este oare o comparație forțată? Cu toate acestea, în cele două cazuri, nu produsul ca atare este periculos, ci *excesul* sau lipsa de prevedere în utilizarea lui. Dacă însă doar abuzul trebuie combătut, se pot formula rezerve asupra legitimității unor reglementări care presupun, în ce le privește, nocivitatea *absolută* a produsului.

Aceste măsuri recente ilustrează cum nu se poate mai bine două tendințe contradictorii care acționează în epoca postdatoriei.

Una este tutelară, rigidă, hiperprotectoare; cealaltă, adoptînd o cale mai liberală, se străduiește să fixeze praguri, limite, reglementări cu geometrie variabilă. Interdicții absolute într-un caz, măsuri diferențiate în celălalt: deși antinomice, aceste două logici coabitează și vor continua după toate aparențele să orienteze mai mult sau mai puțin conflictual evoluția democrațiilor contemporane.

Confruntarea du drogul

Atitudinea societăților noastre față de toxicomanie aruncă o altă lumină asupra ambiguităților epocii postdatoriei. Pe de o parte, sistemele de reinserție socială, politica de prevenire, scoaterea de sub incidența penală, în unele state, a folosirii drogurilor, programele de distribuire de metadonă sînt tot atîtea exemple ale unei abordări pe față a problemei drogurilor, năzuind mai degrabă să-i înțeleagă și să-i reintegreze pe toxicomani, decît să-i excludă. Pe de altă parte, societățile noastre reacționează față de acest fenomen conform unei anumite tendințe, la modul intransigent și moralist. În timp ce războiul împotriva drogului apare ca o luptă maniheistă a Binelui împotriva Răului, tezele liberalizării sînt puse la stîlpul infamiei ca reprezentînd poziții imorale ce transformă statul în dealer și distribuitor de moarte. În era toxicomaniei de masă, o bună parte a opiniei publice vede în consumul de droguri un semn de depravare, un rău absolut care distruge orice respect de sine. Desigur, condamnarea socială se referă în primul rînd la negustătorii de moarte, dar chiar consumul privat este mai peste tot considerat ca un delict pasibil de urmărire judiciară; societățile noastre nu reînvie discursul datoriilor morale față de sine, ci stigmatizează persoanele care prin acele practici își prejudiciază integritatea corporală; nu mai avem, într-un mod evident, obligații morale individuale, avem interdicții legale și sancțiuni penale; nu mai elogiem normele ideale ale datoriilor individuale, avem etica

minimală a apărării celuilalt și a societății, reflexele de supraviețuire și de urgență, panica pură și represiunea. Încă o dată se verifică faptul că prăbușirea culturii datoriei nu echivalează cu laxismul fără limite: este vremea războiului total și nu a permisivității.

Este adevărat că în același timp economiști și juriști susțin tezele în favoarea scoaterii parțiale sau totale de sub incidența penală a drogurilor și au intenția de a propune scenarii de legalizare atît datorită eșecului politicii actuale, cît și efectelor perverse ale prohibiției. Aici, se reclamă scoaterea de sub jurisdicția criminală a utilizării tuturor drogurilor; colo, se susține necesitatea legalizării stupefiantelor, principiul distribuirii controlate, „comerțul pasiv", subliniindu-se fiasco-ul măsurilor represive, costurile fizice, morale și financiare pe care ele le presupun. Această nouă abordare a problemei drogurilor nu este nici amorală, nici imorală – scopul e de a anihila narcocrația, de a reduce corupția și criminalitatea, de a garanta „calitatea vieții intoxicaților" prin produse netraficate: ea este postmoralistă. În locul prohibiției și al represiunii sînt privilegiate la modul pragmatic securitatea colectivă, drepturile subiective, asistența pentru toxicomani. Unele țări, puține la număr, au adoptat cu mai mult sau mai puțin succes legislații tolerante (Olanda, Spania) referitoare la toxicomanie, se fac experiențe care merg împotriva tabuurilor în materie de droguri: Consiliul federal elvețian a aprobat recent distribuirea medicală a heroinei unor toxicomani înainte de a le propune să urmeze o cură de dezintoxicare; la Hamburg, ca și la Amsterdam au fost inițiate programe de distribuire gratuită a metadonei, substitut medical al heroinei. Acestea sînt tot atîtea experimentări liberale care ilustrează una din căile – fie ea ultraminoritară – atitudinii față de toxicomanie în societățile contemporane care renunță la religia datoriei dar nu și la credința în represiune.

Într-adevăr, toți știu că aceste „experiențe" rămîn foarte izolate. În timp ce presiunile și criticile comunității internaționale determină modificarea politicii liberale, opinia publică este cu precădere ostilă abordării tolerante a problemei drogului, calificată drept laxistă, ba chiar criminală. Mai peste tot se dă prioritate prohibiției și represiunii. Chiar dacă în Statele Unite asistăm la o creștere a interesului pentru programele de prevenire, 75% din cele patru miliarde de dolari alocate în 1988 luptei antidrog au fost afectate represiunii. Între 1981 și 1988, partea din bugetul total alocat drogurilor reprezentată de cheltuielile pentru tratamentul social al problemei a scăzut de la 19% la 14%. Teama de a apărea prea indulgent în ochii opiniei publice, teama de efectele scoaterii de sub incidența penală, caracterul mediatic al capturilor de droguri contrastînd cu aspectul mai puțin spectaculos al acțiunilor de prevenire, totul contribuie la justificarea represiunii, la discreditarea tezelor privitoare la liberalizare, la împingerea pe un plan secundar a luptei împotriva cererii. Evident, cultura neoindividualistă nu este sinonimă cu permisivitatea: „dragostea foarte dezordonată pentru ordine" de care vorbea Tocqueville e mai actuală ca oricînd, panica socială însoțește epoca eliberată de retoricile virtuoase. Individualismul contemporan ne se mai recunoaște în prescripțiile severe ale moralei individuale, ci cheamă la interzicerea globală a drogului; el este tolerant în materie de religie sau de politică, dar nu în ceea ce privește toxicomania, considerată ca o amenințare absolută pentru viața și libertatea omului. Năzuind să apere persoana, severitatea față de drog exprimă atît obsesia individualistă a ordinii publice, cît și grija de a proteja copilăria și adolescența.

Epoca neoindividualistă are două aspecte: unul liberal-experimental-pragmatic, celălalt prohibiționist și ultrarepresiv. Momentul actual s-a angajat în mod evident pe această ultimă cale, etica „pe măsură" a postdatoriei e încă departe de a fi cuprins toate sferele. Dar sfidarea drogurilor nu se află decît la începuturile ei, costul bugetar al luptei antidrog crește continuu, cererea și oferta

cresc, crimele și delictele legate de droguri umplu mai mult de o treime din închisorile de pe tot globul, totalitatea capturilor nu afectează decît 5 pînă la 10% din trafic. Nimic nu ne împiedică să credem că în viitor vor apărea alternative la calea represivă și prohibiționistă care vor favoriza lupta împotriva cererii, vor schimba clasificarea tradițională a drogurilor, vor legaliza vînzarea de cannabis[1] deja consumată de pături largi ale populației, vor crea sisteme de reglementare mai diverse, mai „personalizate", mai îndrăznețe. Umanismul și realismul post-moralist au încă un drum lung de parcurs.

SPORTUL-PASIUNE

Dincolo chiar de practicile igienice ale curățeniei, exercițiile fizice sînt acelea care, în secolul al XIX-lea și în prima parte a secolului al XX-lea, au fost anexate de procesul moralist. Deja la Kant, gimnastica este concepută ca o datorie a omului față de sine care îl fortifică și îi perfecționează calitățile corporale. În secolul al XIX-lea, *Turnen* de Jahn nu-și propune nimic altceva decît să regenereze tineretul și patria germană și se prezintă ca agentul fundamental al unei educații morale. În Franța, scopurile de atunci ale educației fizice nu pot fi despărțite de preocupările morale; pentu Clias și Amoros, gimnastica are menirea de a cultiva sentimente generoase, independența de caracter, dragostea pentru libertate, ea poartă în sine o datorie: călirea voințelor, depășirea de sine, făurirea unei lumi mai bune din punct de vedere moral[2].

---

1 Cînepă indiană utilizată ca drog (*nota trad.*)

2 Jacques Ulmann, *De la gymnastique aux sports modernes*, Paris, Vrin, 1977.

Chiar dacă sportul modern s-a situat încă de la început pe planul jocului și al distracției în aer liber, el nu s-a dezvoltat însă fără a urmări în mod explicit și o formație morală. Desigur, sportivul nu îndeplinește o datorie plictisitoare ci, în competiție, învață să fie curajos, loial, să se depășească pe sine. Arnold și apoi adepții lui Coubertin vor vedea în sport o școală a moralității care cultivă curajul de a lupta, efortul, solidaritatea, dezinteresul. Pînă la mijlocul secolului, referința la virtuți va fi centrală în reprezentările despre sport: dacă trebuie să-l lăudăm și să-l încurajăm, este pentru că dezvoltă cele mai înalte calități morale. Curentele de gîndire cele mai opuse vor împărtăși ideea salvării și a renașterii morale prin sport, Bergson îl admiră pentru că stimulează încrederea în sine, Brasillach și Drieu îl exaltă ca instrument de învățare a datoriei, a spiritului de echipă, a mîndriei trupului, toate aceste virtuți călcate în picioare de societatea burgheză. Chiar și spectacolul sportiv are o legătură cu principiul moral, el trebuie să sugereze o dimensiune ideală, să nu se reducă doar la divertisment, să servească „la fortificarea morală a omului", după formula elocventă a lui Coubertin. În epoca modernă eroică, sportul s-a manifestat ca o pedagogie morală, ca o școală a cultivării virtuților.

Spre egobilduing

În cîteva decenii, acest univers idealist s-a descompus. Sportul a renunțat la lirismul virtuților, s-a sincronizat cu logica postmoralistă, narcisică și spectaculară. Azi, sportul de masă este în esență o activitate dominată de căutarea plăcerii, a dinamismului energetic, a experienței de sine: după sportul disciplinar și moralist, avem acum sportul-divertisment, sportul-sănătate, sportul-sfidare. Nu așteptăm nimic altceva de la practica sportivă decît senzații și echilibru intim, valorificare de sine și evaziune, „linie"

și detentă; nu virtutea este aceea care legitimează sportul[1], ci emoția corporală, plăcerea, forma fizică și psihologică; sportul a devenit una din emblemele cele mai semnificative ale culturii individualiste narcisice centrată pe extazul corpului.

Desigur, vedem cum se multiplică activitățile fizice care au la bază rezistența și efortul (maraton, body-building, aerobic), emoțiile puternice, riscul și aventura (ski și caiac în condiții extrem de dure, raiduri motorizate, experiențe de supraviețuire, benji, parapantă, rafting și alte canyoning). Disciplina efortului, practicile calificate uneori ca „puritane" sînt caracteristice epocii de după valul de hedonism *cool* polisenzualist. Totuși, acestea nu înseamnă că asistăm la un recul al logicii narcisice. Nicăieri nu este vorba de bonificație morală și de transcendență virtuoasă, indivizii se antrenează pentru ei înșiși, pentru a se întreține, pentru a se depăși, chiar dacă aceasta presupune riscul și „mortificarea" fizică. Principiul performanței se democratizează dar în același timp capătă o dimensiune personală și psihologică, dat fiind că este realizat prin gestiunea utilitaristă a capitalului-corp, prin optimizarea formei și a sănătății, prin emoția produsă de situațiile extreme. În prezent, spiritul de performanță îmbină competiția interpersonală cu cea în raport cu sine însuși, el se măsoară cu celălalt pentru a afirma ego-ul ce se autoconstruiește triumfînd asupra lui însuși. Descoperirea propriului potențial, echilibrul intim, ameliorarea înfățișării individuale, victoria asupra sa însuși ocupă acum primul loc, ele sînt acelea care stimulează eforturile ținînd la creșterea rezistenței și la dezvoltarea musculaturii, care reorientează cererea spre activități adaptate vîrstei și puterii orga-

---

1 Totuși, nu toate legăturile dintre moralitate și sport sînt rupte. Ele reapar azi în momentul în care tinerii din mediile defavorizate entuziasmează cartierele în care locuiesc. Dacă sportul nu mai este recunoscut ca un vehicul al moralității superioare, el este totuși apreciat ca mijloc de valorificare individuală și de inserție socială ce permite înăbușirea violenței colective.

nismului: trebuie să facem loc pentru cardio-funk, fitness, „personal training". În efortul sportiv, individul se autoconstruiește „à la carte" fără alt scop decît acela de a fi „mai mult" el însuși și de a-și pune în valoare corpul: *egobuilding*-ul este un productivism narcisic. Niciodată în societățile moderne nu au existat atît de puține prescripții în ce privește datoriile individului față de sine, niciodată acesta nu a muncit în asemenea măsură la perfecționarea propriului corp.

Cu toate acestea, ar fi naiv să credem că performanța, fie ea de tip narcisic, a înlocuit pur și simplu practicile ludice și hedoniste. În mare măsură, activitățile rămîn tributare sportului distracție, practicat pentru a satisface curiozitatea și a destinde. Succesul tenisului, al „bicicletei tout-terrain", al sporturilor în ape repezi (caiac-canoe, raft, hydrospeed) atestă limitele idealului „ascetic" de performanță. Desigur, se afirmă din ce în ce mai mult dorința de formare și de dezvoltare individuală, stagiile și sejururile sportive se înmulțesc: în cîțiva ani, sportul a reușit să intre în epoca învățămîntului de masă personalizat. Dar, concomitent, aceleași persoane care urmează stagii pentru a progresa, sînt adesea practicanți de ocazie, aflați în vacanță, care caută nu atît trofee cît jocul și senzațiile fizice, nu atît excelența cît experiența naturii și convivialitatea, varietatea și descoperirea: așa se explică faptul că există agenții care propun stagii-sejur cu activități multiple, stațiuni montane, bilete cu prețuri fixe pentru practicarea sporturilor în ape repezi. Pe lîngă exigențele progresului prin performanță se dezvoltă dorințele distractive și polimorfe pentru progresul-joc: cererea masivă de inițiere în sport nu înseamnă nici frenezie profesionalistă generalizată, nici respingerea finalităților ludice, ci constructivism hedonist, nouă figură a individualismului sportiv aspirînd la un nivel *mediu* de performanță, la punerea în valoare a persoanei fără disciplina austeră a antrenamentelor intensive.

Sport, democrație și voință de putere

Epoca moralistă a sportului a luat sfîrșit, acum este vremea *sportului-modă*. Sportul-virtute s-a metamorfozat într-o sferă reciclată de logica mercantilă, a diferențierii marginale, a reînnoirii accelerate. Necontenit, universul sportului își lărgește gama de activități, își diversifică și prezintă oferta: pe lîngă schi, există acum monoschiul și surf-ul pe zăpadă, alături de caiac-canoe ni se propune raft, hot-dog, hydrospeed; gimnastica se împarte în aerogimnastică, stretching, gimnastică tonică, gimnastică armonică; pînă și natația se diversifică în aquabilduing și aquastretching. Într-un deceniu sau două, sportul a devenit una dintre manifestările cele mai tipice ale sistemului „modei generalizate[1]" caracteristică pentru democrațiile noastre: după obiectele „utilitare", produsele cosmetice, industriile culturale, este rîndul sportul de a fi invadat de efemer, de hibridarea marginală, de seducția noului. Nu mai este vorba de sportul aristocratic de altădată, ci de sportul modă à la carte, de promovarea accelerată a „produselor-sport", de marketingul versiunilor opționale ce corespund cultului narcisic al corpului și al animației; nu mai este vorba de formarea morală a tinerilor din elita socială, ci de entuziasmul maselor pentru practicile și senzațiile inedite ale corpului.

Tot atît de semnificativă este evoluția reprezentărilor sociale legate de spectacolul sportiv. Sub a treia Republică, cu alura lor disciplinară și militară, paradele și defilările gimnaștilor nu erau concepute ca simple distracții populare: sărbătoarea-concurs de gimnastică se voia o pedagogie a cetățeanului propovăduind cultul patriei și al republicii. Pe un plan mai general, ansamblul spectacolelor sportive este acela care a căutat să cultive valorile nobile, să educe masele, să favorizeze regenerarea morală și fizică a

1 În această privință, vezi Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphèmère*, Paris, Gallimard, 1987.

cetățenilor[1]. Evident, această epocă a apus: din școală de moralitate, sportul s-a transformat în spectacol de divertisment fără alt scop decît acela de a ține cu sufletul la gură un public cît mai numeros. Sportul s-a „demoralizat": despovărat de orice scop ideal sau transcendent, el nu mai este decît o saga a excelenței, unul din cele mai mari suspensuri ale culturii de masă. Domină spectacolul pur: deja se fac auzite voci care nu ezită să propună modificarea regulilor fotbalului, suprimarea ofsaidului, mărirea terenului și a suprafeței porții, toate acestea pentru a face să crească spectaculozitatea competițiilor. Asimilarea valorilor nu mai este la modă, ceea ce trece pe primul plan în sport și în comentariile sportive este *show*-ul vedetelor și rivalitatea cluburilor și a națiunilor. După epoca pedagogiilor morale, iată că a venit vremea sportului cu dimensiune politică; după epoca eroică dezinteresată, iată că a venit vremea sponsorizării, a starurilor care sînt cumpărate și vîndute cu sume fabuloase. Momentul postmoralist al sportului coincide cu venerarea hiperbolică a spectacolului, cu strategiile de comunicare a mărcilor, cu personificarea și profesionalizarea campionilor.

În ultimii ani s-a căutat să se explice extraordinara fervoare a contemporanilor noștri față de spectacolul sportiv făcînd din acesta idealul emblematic al modernității democratice și competitive[2]. Popularitatea sportului ar ține de faptul că el permite clasificarea indivizilor unii în raport cu ceilalți pe o bază *justă*, strict egalitară și meritocratică: într-adevăr, învingătorul își datorează locul propriilor eforturi, nu nașterii sau averii, el este un *self-made-man* care suprimă contradicția modernă dintre egalitatea de prin-

---

1 Pierre Chambat, „La gymnastique, sport de la République?", și Georges Vigarello, „Un show quasi universel, les métamorphoses du spectacle sportif", *Esprit*, avril, 1987.

2 Alain Ehrenberg, „Des stades sans Dieux", *Le Débat*, nº 40, mai-sept. 1986.

cipiu și inegalitatea de fapt din societățile noastre. În competiția sportivă domnește justiția; sportul este o probă a adevărului în care campionii, dincolo de rasă și de clasa din care provin, se înfruntă cu arme egale, în care nimic nu este hotărît de la început, în care cel mai bun este acela care învinge prin propriile puteri. Un ideal etic, o pasiune pentru egalitatea democratică ar sta astfel la baza devoțiunii noastre pentru competiția sportivă.

Este pertinentă perspectiva teoretică ce refuză asimilarea spectacolului sportiv cu o comuniune de esență religioasă. Ea este și mai dreaptă atunci cînd respinge tezele răsuflate ale alienării și manipulării. În această privință nu încape nici o îndoială: pasiunea exagerată pentru *show*-ul sportiv trebuie considerată nu ca o expresie a unui arhaism sau a unei alienări, ci ca o formă tipică a vieții societăților moderne democratice. În orice caz, în situația de față, analiza amplifică abuziv rolul jucat de idealurile egalitare și de pasiunile morale democratice. Departe de a ilustra ideologia egalitară în manifestări în care „toată lumea se poate recunoaște[1]", sportul oferă mai degrabă spectacolul a ceea ce e ieșit din comun, al performanței, al perfecțiunii gesturilor. Sportul nu ne entuziasmează ca expresie a eticii egalitare democratice, ci ca spectacol care ne dă imaginea a ceea ce *depășește* capacitățile noastre obișnuite: resortul său este fascinația caracterului *excepțional* al performanței corpului, devenit posibil pe calea competiției. Nu justiția meritocratică și pasiunea egalitară sînt în inima puterii de atracție exercitate de către evenimentul sportiv, ci seducția performanței atletice și estetica sfidării corporale. El ne arată nu atît un proces de clasificare justă între egali, cît un univers care reconciliază stilul și forța, tactica și puterea, înfruntarea și depășirea limitelor.

Nu trebuie pierdut din vedere că spectacolele sportive nu suscită toate, nici pe departe, aceeași efervescență colectivă. Dacă entuziasmul pentru sport ar proveni din faptul că el „împlinește

1 *Ibid.*, p. 59.

aspirațiile la egalitate ale unei societăți organizate ierarhic", cum să explicăm audiența redusă de care beneficiază nivelurile inferioare sau chiar medii ale competițiilor ce au totuși *aceeași valoare meritocratică*? Ceea ce înflăcărează masele nu e sportul ca atare, ci sportul de înalt nivel, marile întîlniri naționale și internaționale, acolo unde prestația și dramatizarea sînt la apogeu. Se știe că audiența la televiziune a sportului este în continuă creștere și aceasta spre deosebire de publicul stadioanelor. Confortul domestic sau prețul locurilor nu sînt singurele vinovate de acest fenomen: motivul esențial este mai simplu, el ține de faptul că televiziunea retransmite mai ales superevenimentele sportive, singurele care exercită o mare putere de atracție aupra publicului larg. Interesul sportiv se distribuie într-un mod foarte inegal: publicul nu vibrează pentru că se află în prezența unei „epopei a omului obișnuit", ci pentru că asistă, fermecat și uimit, la spectacolul virtuozității, al nemaivăzutului, al bravurii extreme.

"Nimeni nu a stabilit pînă acum de ce este în stare corpul omenesc", scria Spinoza: spectatorul sportiv este tocmai acela care așteaptă de fiecare dată un răspuns nou la această problemă ontologică neformulată. Ce poate corpul omenesc? Trebuie oare să ne mirăm de această curiozitate foarte vie într-o civilizație în care toate normele trebuie instituite, în care orice lucru rămîne să fie redefinit, ameliorat, maximizat? Dacă epoca modernă se definește prin instaurarea unei etici umaniste, ea se caracterizează în aceeași măsură printr-un efort exponențial de apropriere a lumii, de transformare a datului, de optimizare a forțelor: cultura individualistă este inseparabilă de depășirea limitelor și de o ambiție herculeană. Spectacolul stadioanelor este un comentariu al acestei pasiuni moderne pentru eficacitate, al acestui etos al progresului hiperbolic pe care îl ignorau anticii: ceea ce provoacă entuziasmul este valorificarea optimă a capitalului fizic, exploatarea excepțională a potențialului uman. Nu egalitatea, ci „controlul[1]"

1 *Arraisonnement* – vezi prefața (*nota trad.*)

performant al corpurilor și energiilor, performanțele atleților și universul tehnicii raționale fac parte din aceeași lume. Dacă stadioanele au fost părăsite de zeii lor, ele nu vibrează mai puțin de surda așteptare a supraumanului cu față umană.

Succesul marilor întîlniri sportive trebuie pus în legătură cu actul de a se întrece pe sine, de a se ridica neîncetat la un nivel superior de disciplină și de putere. În orice performanță sportivă există ceva din „voința de putere" așa cum o analiza Nietzsche, actul de a se depăși pe sine care „vorbește despre sine în stil mare": atletul de înalt nivel este acela care reușește să îmbine puterea și stilul, stăpînirea de sine și frumusețea gesturilor. Fără îndoială sportul reintroduce clasamente incontestabile și diferențe măsurabile, dar, mai mult decît rezultatele, ceea ce trezește emoția publicului este mișcarea de transcendere, actul de a se depăși pe sine, stilul superior al măiestriei și al puterii gesturilor. Cu cît performanțele sînt mai strălucite, cu atît efortul muscular se îmbină cu calitatea formală a jocurilor și a gesturilor iar competiția de înalt nivel tinde să semene cu o *artă totală*, cu un spectacol în care depășirea limitelor se împlinește în perfecțiunea estetică a comportamentelor: într-o epocă ce glorifică produsele fără nici un defect, eroii stadioanelor aparțin culturii calității totale tehnice și formale. Entuziasmul care cuprinde publicul cu ocazia marilor competiții sportive nu este un semn al „abrutizării maselor", ci expresia individualistă a democratizării simțului esteticii performative a corpurilor.

"A te dopa înseamnă a nu participa"

Această cultură a recordului nelimitat nu exclude totuși apariția unei noi cruciade: lupta antidoping. De cîțiva ani problema dopingului a luat o amploare excepțională, atleții depun mărturie, controalele se înmulțesc, creditele afectate luptei antidoping sînt din ce în ce mai mari, mass-media rivalizează în prezentarea de

informații și anchete asupra substanțelor anabolizante, descalificările și suspendările campionilor sînt la ordinea zilei. „Cursă curată", badge antidoping, pocăirea atleților la televiziune: morala sportivă este din nou în atenția tuturor.

Această revitalizare a eticii sportive nu e deloc contrară logicii postmoraliste: ea o exprimă. Într-adevăr, scopul urmărit nu mai este o oarecare elevare morală a oamenilor, nu e vorba decît de a controla științific competițiile și antrenamentele, de a înlătura practicile dăunătoare sănătății, de a împiedica transformarea atleților în mașini aflate sub perfuzie. Comparația cu trecutul dă măsura fenomenului: altădată, sportul era perceput ca un vehicul al moralității, ca un mijloc de a atinge un scop ideal superior. Astăzi, scopul urmărit de antidoping nu mai este decît reproducerea sferei sportive ca atare, morala fiind instrumentul adaptat acestei perpetuări: nu există o altă finalitate în afara prezervării vieții și a sportului ca atare. Schimbarea este evidentă: sportul nu mai este identificat cu o școală de moralitate, dimpotrivă, el este cel care are nevoie să fie purificat din punct de vedere moral pentru a fi el însuși. Mitologia progresului moral este caducă, epoca postmoralistă nu aspiră decît la reafirmarea regulilor jocului, nu dorește altceva decît competiții desfășurate corect, neumbrite de moarte. Logica superproducției sportive nu vrea să cunoască decît *happy-end*-ul: dacă pe de o parte ea glorifică sfidarea, pe de alta exclude moartea. Nu mai avem un ideal în ceea ce privește progresul moral, ne străduim să fixăm limite pentru a asigura protecția atleților și credibilitatea sportului.

Nici aici nu a dispărut orice urmă de morală individuală: dopajul este minciună și incorectitudine, el face ca adversarii să nu aibă șanse egale, „a te dopa înseamnă a nu participa". Dar această datorie privitoare la echitate este puțin subliniată în comparație cu amploarea strigătelor de alarmă legate de efectele nocive sau ucigătoare ale produselor dopante. În presă, nu se abordează decît incidental aspectul „înșelătorie" al fenomenului,

în schimb sînt nenumărate articolele care menționează consecințele devastatoare ale substanțelor anabolizante și corticoide asupra organismului campionilor. La baza curentului antidoping se află un igienism pur, îndemnurile privitoare la practicarea unui sport curat se limitează doar la aspectul minimal al respectului pentru viața atleților. Nu mai credem în pedagogia virtuoasă a sportului, vrem un sport curat, o ecologie a sportului, viziunile regeneratoare au lăsat locul fricii de „omul bionic".

Cu dopajul se întîmplă ca și cu prostituția sau cu mamele de împrumut: la originea blamului social nu se mai află poruncile moralei individuale, ci violările preceptelor moralei interindividuale. În epoca datoriei edulcorate, atleții vinovați sînt mai întîi victime, lipsa de demnitate nu constă atît în nerespectarea obligațiilor față de sine (loialitate, spirit de autoconservare) cît în presiunile exercitate în vederea obținerii de medalii și de recorduri, în calvarul administrării prizelor cotidiene de anabolizante, în sistemul hipercompetitiv și în „uzinele de campioni". În aceste condiții, lupta antidoping nu se poate mulțumi cu apeluri vibrante la rațiune morală, ci necesită multiplicarea testelor, a controalelor și a sancțiunilor disciplinare. Eclipsa eticii sportive a dezinteresului și profesionalizarea sportului au deschis calea la două mișcări antagoniste: pe de o parte, escalada dopingului, depășirea tuturor barierelor, supraantrenarea productivistă; pe de alta, reactivarea deontologiei sportive și intensificarea supravegherii corpului. Mișcarea postmoralistă este în același timp dezorganizatoare și organizatoare, ceea ce ea eliberează hiperbolic cu o mînă, ține din ce în ce mai strîns cu cealaltă. Mai mult ca oricînd, datoriile față de sine s-au restrîns, dar în același timp se impune legitimitatea socială a controlului științific al corpului pentru a asigura securitatea persoanei; idealizările moralizante nu mai au vigoare, în schimb crește exigența de a inspecta și de a reglementa minuțios activitățile atletice. Extinderea drepturilor subiective și eclipsa datoriilor individuale nu duc la dispariția generalizată a valorilor,

ci, într-un sens mai profund, la consensul relativ la protecția indivizilor, la refuzul colectiv de a „muri din cauza dopării", și aceasta oricare ar fi pasiunea trezită de spectacolul performanțelor și recordurilor vertiginoase. Din punct de vedere social, dinamica individualistă nu merge pînă la capătul traiectoriei sale centripete indiferentă la binele celuilalt; sînt reafirmate legitimități, tot de esență individualistă, care vin să contracareze dreptul excesiv de a dispune de sine: perioada care restrînge datoria transgresează continuu limitele dar autolimitează în același timp mișcarea autonomă a subiecților.

DE LA MUNCITORUL DISCIPLINAT LA OMUL FLEXIBIL

În lista datoriilor față de sine, probabil că nici una nu a fost atît de tămîiată din punct de vedere social ca munca. Prima noastră datorie este munca, a doua bunătatea, se putea citi în manualele de morală și de educație civică de la începutul secolului. Munca s-a impus nu numai ca o datorie socială, ci și ca un scop în sine: omul are obligația morală de a-și mări perfecțiunea naturală, de „a nu lăsa nefolosite și ca să zicem așa ruginite dispozițiile sale naturale și facultățile pe care rațiunea sa le poate folosi mai tîrziu[1]". Pentru a fi demn de umanitatea din propria persoană, omul trebuie să muncească și să se perfecționeze; prin muncă învață el să-și respecte propria viață, prin muncă progresează, se ferește de rău, dobîndește cele mai înalte calități morale, își întărește sănătatea, își călește voința, își educă perseverența. Dacă munca îl înno-

1 Kant, *op. cit.*, p. 120.

bilează pe om, lenea îl degradează și îl dezonorează: trîndăvia rimează cu viciul, leneșul este un om care „nu e bun de nimic", inteligența sa se reduce, nimeni nu se poate bizui pe el, „el este pe nesimțite redus la o viață animalică: nici demnitate, nici libertate, aceasta este soarta leneșului[1]". Cursurile de morală laică au ridicat în slăvi valoarea moralizatoare a muncii și au stigmatizat josnicia lenei; morala individuală s-a identificat în bună măsură cu o pedagogie a „muncitorului neobosit", a preamărit dificultatea și efortul în sine gîndite ca mijloace de a dobîndi libertatea și demnitatea umană.

Această epocă se află în urma noastră: în esență, munca nu mai este considerată ca o datorie față de sine. Dacă efortul și munca nu și-au pierdut nicidecum valoarea socială și individuală, ele nu mai sînt recomandate ca scopuri morale în sine, perseverența și dificultatea nu mai sînt glorificate din punct de vedere social, îndreptarea propriilor imperfecțiuni nu mai este concepută ca o obligație absolută cu privire la respectul umanității din noi. Corelativ, nimeni nu îi mai consideră pe leneși ca ratați, „dezgustați, nemulțumiți, invidioși și adesea răi", nimeni nu mai scrie: „Orice leneș devine în mod necesar un mincinos... Nimeni nu se poate bizui pe leneș; nu te poți încrede în el, trezește o suspiciune legitimă și trebuie supravegheat îndeaproape[2]". Procesul de edulcorare a datoriei își urmează cursul: sigur că în întreprinderi este combătută indolența în muncă, dar, în ochii opiniei publice, ea trezește mai degrabă surîsul decît disprețul; severitatea aprecierilor s-a estompat, nu mai e rușinos să recunoști că nu prea te trage inima la treabă și să preferi distracția muncii. Exigența privitoare la productivitate crește dar în același timp munca s-a eliberat, în aceeași măsură ca raportul față de corp, de ideea de obligație interioară: a nu te dedica trup și suflet muncii nu mai constituie un atentat la demnitatea umanității din propria noastră persoană,

1 Jules Payot, *Cours de morale*, Paris, 1904, p. 84.
2 *Ibid.*, pp. 84-85.

singurele greșeli de neiertat fiind „greșelile profesionale" legate de securitatea produselor și a persoanelor. Dreptul de a dispune de propria viață a triumfat asupra datoriei necondiționate de a ameliora dispozițiile naturale, datoriile în lumea muncii se referă de-acum înainte la întreprindere și la celălalt, nu la propria persoană.

"Franța cea leneșă" mai este blamată ici și colo, dar la ordinea zilei se află îndeosebi transformările referitoare la încadrare și neproductivitatea organizării tehnocratice a muncii. Pe măsură ce imperativele competitivității și flexibilității devin mai urgente, discursul datoriei individuale obligatorii pare arhaic, fiind înlocuit de o cultură preocupată de motivație și responsabilitate, de inițiativă și participare. Nu mai este vorba de a cultiva măreția datoriei personale în sine, ci, mai pragmatic, de a transforma managementul oamenilor, de a găsi „factorii de motivație" ai „întreprinderii inteligente". Ceea ce domină epoca noastră nu mai sînt panegiricele imperativului categoric, ci discursul privitor la valorificarea resurselor umane, „comportamentele dorite", autoorganizarea echipelor, reorganizarea condițiilor de lucru, planurile de finanțare. După un ciclu lung și hibrid de materialism taylorist și de idealism al datoriei, se acordă atenție exigenței de a cîștiga adeziunea efectivă a salariaților prin respingerea formelor autoritare de muncă și prin luarea în considerare a „potențialului uman". Mai mult ca oricînd sînt necesare efortul și motivația oamenilor dar, pentru a atinge acest scop, întreprinderea trebuie să se angajeze în reforme de structură, să-și schimbe maniera în care conduce și remunerează: moralismul muncii a fost înlocuit de reformismul organizațional și comunicațional. Desigur, realitatea efectivă este departe de a corespunde întotdeauna în mod adecvat principiilor proclamate, și toată lumea știe că gestiunea participativă se poate reduce la o simplă manipulare de simboluri. Cu toate acestea, fie că e vorba de o fațadă sau de o transformare reală, aggiornamentoul postmoralist progresează: implicarea oamenilor presupune alte

căi decît cea a conducerii autoritare și idealiste. În timp ce se pune accentul pe transformările care trebuie aduse organizațiilor piramidale, munca în întreprindere este gîndită, cel puțin ideal, în termeni de autonomie și de participare. Numai punînd din nou în valoare activitatea oamenilor, dîndu-le noi responsabilități, inventînd formule de cooperare și de redistribuire, întreprinderea se dovedește capabilă de a răspunde sfidării lansate de flexibilitate și concurență: noul slogan îndemnînd la „mobilizarea oamenilor" nu împiedică nicidecum întreprinderea de vîrf să facă virajul postmoralist.

Într-o eră hedonistă și hipercompetitivă, cultura datoriei referitoare la perfecționarea de sine nu mai este de actualitate. Nu mai credem în catehismul obligațiilor categorice, este nevoie de „pasiunea schimbării", de gustul inițiativelor, al riscului și al experimentărilor ultrarapide. Este revolută epoca datoriei reci, impersonale și distante, trebuie făcut loc pasiunii pentru inovație, emoției dinamismului, „entuziasmului" comunicării deschise. Întreprinderea de „tipul trei" nu mai pretinde supunerea necondiționată față de o lege rațională anonimă, ea ne recomandă „plăcerea de a ne depăși", stimulează pe campionii inovației și investiția emoțională. După heralzii excelenței, orice act trebuie să devină semn de inițiativă și de implicare a persoanei, întreprinderea trebuie să declare război total inerțiilor și rigidităților birocratice: obligației morale de a se perfecționa i s-a substituit obligația antreprenorială de a fi inovator și flexibil, discursul datoriei față de sine a fost înlocuit de pasiunea hiperrealistă de a cîștiga și de religia calității totale. În aceste condiții, nu numai neomanagementul este „paradoxal[1]", ci toată epoca ce se articulează în afara datoriei: astfel, cu cît există mai puțină datorie față de sine, cu atît sînt mai multe prescripții performative și imperative de mobilizare; cu cît este elogiată mai puțin obligația

1 Tom Peters, *Le chaos management*, Paris, InterÉditions, 1988, pp. 462-463.

interioară de a se perfecționa, cu atît întreprinderea exaltă pe cei care cîștigă și voința de a lucra tot mai bine; cu cît există mai multe drepturi de a dispune de sine în sfera intimă, cu atît activitatea profesională pretinde ca fiecare salariat să fie disponibil, adaptabil și să se angajeze complet. Liturghia excelenței însoțește dispariția moralei individuale: aceasta este viclenia rațiunii postmoraliste care elimină principiul obligațiilor față de sine pentru a dinamiza și a implica mai mult oamenii în viața întreprinderii, care stimulează pasiunile individualiste de autonomie și de împlinire de sine pentru a realiza mai bine obiectivele de competitivitate ale întreprinderilor.

După voință, mobilitatea

Așa cum disoluția moralei individuale coincide cu a doua revoluție individualistă, la fel apoteoza sa istorică a însoțit primul moment istoric al individualismului democratic, rigorist și disciplinar. Cultul datoriilor față de sine a exprimat proiectul modern de a elibera pe om de heteronomia religioasă și tradiționalistă, voința de a institui reguli morale imperative conforme cu idealul unei stricte autonomii umane. Consacrarea datoriilor individuale este tot atît de inseparabilă de valoarea fundamentală atribuită de moderni formării *voinței* într-o epocă acuzată că provoacă anarhia tendințelor, dispersarea spiritelor, slăbirea energiilor pe cît este de procesul istoric de făurire a autosuficienței terestre. Liberali și tradiționaliști, progresiști și conservatori au pus același diagnostic alarmist asupra tipului de „om actual" dominat de „astenia voinței", de delăsare, de comportamente dăunătoare. Revitalizînd scopuri și idealuri superioare, ridicînd în slăvi datoriile absolute față de noi înșine (igienă, muncă, spirit de economie), modernii s-au străduit să combată abulia și dispersia neproductivă, să făurească suflete mai puternice, mai sintetice și mai energice, să *educe voința*.

Cu siguranță, acțiunea morală de a întări stăpînirea de sine și de a intensifica lupta împotriva slăbiciunilor individului nu sînt invenții moderne. Dar ceea ce pînă atunci era supus unui ideal religios sau unor modele deosebite propuse de mișcări filozofice mai mult sau mai puțin marginale a devenit exigență generală a societăților moderne obsedate de degenerescența morală și fizică a populațiilor, de primejdiile reprezentate de lene, de sifilis și de alcoolism. Formarea și întărirea continuă a voinței nu a mai năzuit, ca în concepțiile morale grecești, să-l separe pe om de viața socială pentru a dobîndi o autosuficiență extramundană, ci dimpotrivă, să-l integreze funcțional ordinii colective, să asigure progresul nelimitat al umanității. Scopul esențial a devenit producerea unui individ util lumii, folosindu-și la maximum potențialitățile, adaptat la cucerirea rațională a viitorului. Odele aduse datoriilor individuale trebuie gîndite ca o piesă specifică a controlului tehnicii[1] asupra lumii, un dispozitiv caracteristic al orientării futuriste și constructiviste a societăților individualiste moderne.

A dezvolta calități precum energia și constanța voinței, a răspîndi noi mecanisme de autoconstrîngere, a spori stăpînirea de sine; în același timp cu procesul de programare rațională și detaliată a corpurilor, s-a căutat să se producă „ideologic" indivizi uniformi și disciplinați. Lumea disciplinei „microfizice" a corpurilor analizată de Foucault și cea a datoriilor individuale trebuie reintegrate în aceeași configurație social-istorică. Desigur, într-un caz, disciplina rezultă dintr-o normalizare automată sau inconștientă a corpurilor, pe cînd, în altul, fundamentul autoconstrîngerii este libertatea subiecților. Totuși, în amîndouă cazurile, s-a impus aceeași schemă a atotputerniciei umane-sociale care pretinde că se autodefinește, se autoconstruiește, se autoconduce în întregime, dar și aceeași respingere a dresajului violent al comportamentelor, aceeași luptă metodică și rațională împotriva tuturor formelor de dispersie, de confuzie și de anarhie, aceeași

1 *Arraisonnement* – vezi prefața (*nota trad.*)

valorificare a controlului permanent și regulat ai indivizilor, același ideal de optimizare a forțelor și energiilor. Astfel, glorificarea datoriilor referitoare la economie și la igiena cotidiană, imnurile aduse efortului și muncii aveau la bază proiectul de a produce cetățeni cu voința călită și perseverentă, activă și îndreptată spre un țel unic. Întărirea voinței s-a impus ca un obiectiv pedagogic de primă importanță, ca remediul adaptat luptei împotriva relelor din haosul lumii moderne. Autoritatea de care a beneficiat morala individuală este unul din simptomele credinței moderne în voință[1], parte constitutivă a imaginarului democratic al unei societăți autonome care trebuie construită în întregime doar în conformitate cu voința oamenilor.

Eclipsa moralei individuale la care asistăm marchează tocmai ieșirea din epoca ce sacralizează voința pură. Aceasta nu înseamnă că voința sau efortul nu mai au credit social, ci că nimeni nu mai crede într-o educație disciplinar-rigoristă a voinței. Nu profesînd în continuare datoriile superioare față de sine credem că putem ameliora energiile, ci schimbînd natura muncii și relațiile umane din întreprindere; nu mai privilegiem voința pură și constanța caracterelor, ci flexibilitatea și autonomia creatoare. Pedagogiile austere ale voinței au cedat întîietatea pedagogiilor comunicaționale ale inițiativei, ale autonomiei, ale „dezvoltării personale"; nu mai atribuim valoare efortului anevoios, permanenței, supunerii categorice, ci implicării de sine și capacității de a se forma. Omul polivalent, capabil de a se recicla, de a se adapta și de a inova a înlocuit omul „introdeterminat"; în lumea incertitudinii și a complexității este nevoie de indivizi multidimensionali deschiși la schimbare și comunicare. Inculcarea datoriilor față de sine care

---

1 Este semnificativ ce scrie Jules Payot în această privință: „Oare nu energia este aceea care îl face pe om? Fără ea darurile cele mai strălucitoare ale inteligenței nu rămîn oare sterile? Nu este ea instrumentul prin excelență al tuturor lucrurilor măreț și frumoase pe care oamenii le-au înfăptuit?", *L'éducation de la volonté*, Paris, 1911, p.14.

urmăresc între altele să promoveze individul voluntar, constant, disciplinat nu mai corespunde nevoilor societății postindustriale. Valorile de autonomie individualistă, hedonismul consumului de masă, apoi, mai recent, concurența economică și noile exigențe referitoare la organizarea muncii au contribuit laolaltă la crearea unei culturi în care performanța individuală este pretutindeni iar datoriile față de sine nicăieri.

CAPITOLUL IV

METAMORFOZELE VIRTUȚII

Paralel cu deprecierea socială a datoriilor individuale, societățile postmoderne au renunțat în bună măsură să mai profeseze imperativul necondiționat de a onora datoriile moralei interindividuale. Sînt rare azi locurile și momentele în care vibrează obligația de a-ți închina viața aproapelui: în timp ce îndemnurile categorice de a face Binele sînt înlocuite de normele dragostei de sine, valorile altruiste au încetat de a mai fi evidențe morale în ochii indivizilor și ai familiilor. În societățile noastre, informațiile, distracțiile, sfaturile privitoare la un trai mai bun sînt mai prezente decît exigența de a ne îndeplini datoriile „acum ori niciodată". Lecțiile intransigente de morală au dispărut din spațiul public și privat, imperativul maximalist al inimii curate, chemările la devotamentul absolut, idealul hiperbolic de a trăi pentru celălalt, toate aceste îndemnuri nu mai au rezonanță colectivă; pretutindeni devitalizarea formei-datorie, estomparea poruncii morale infinite sînt acelea care caracterizează noile democrații.

Desigur, acțiunile umanitare ocupă primele pagini ale ziarelor iar valoarea donațiilor altruiste atinge cote din ce în ce mai mari. Epoca noastră redescoperă caritatea și fiorii inimii: rockerii își

oferă decibelii „oropsiților vieții", starurile își iau bastonul de pelerin și se anagajează în favoarea cauzelor nobile, televiziunea transmite din ce în ce mai multe emisiuni consacrate acțiunilor umanitare. După un ciclu dominat de febra politică și de demistificarea valorilor, spiritul timpului înmulțește bunele intenții iar micul ecran, acțiunile generoase: morala este din nou la ordinea zilei.

Fie. Dar ce morală? Mai peste tot ideea de restaurare a moralei se impune fără ca lumea să-și pună prea multe întrebări despre natura însăși a acestei „reîntoarceri". S-o spunem de la bun început: dacă astăzi etica beneficiază de o legitimitate sporită, aceasta nu înseamnă revenirea în sînul societăților noastre a vechii morale de pe vremea taților noștri, ci apariția unei reglementări etice de tip nou. Cu toată efervescența caritativă și umanitaristă, avem de-a face în continuare cu eclipsa datoriei; sub vechile haine ale moralei se ascunde în realitate funcționarea postmoralistă a societăților noastre. Ceea ce se numește cu foarte puțină precizie „reîntoarcerea moralei", nu face decît să precipite ieșirea din epoca moralistă a democrațiilor instituind o „morală fără obligație și fără sancțiune" acordată cu aspirațiile de masă ale democrațiilor individualist-hedoniste.

ALTRUISMUL NEDURER OS

Reculul idealului altruist

Chiar dacă etica este sub luminile rampei, opinia publică, în ce o privește, nu-și ascunde pesimismul. Sentimentul dominant

este fără îndoială cel al descompunerii morale: la începutul anilor 1980, două treimi dintre europeni credeau că întrajutorarea dintre oameni continuă să fie în regres, 60% erau de părere că nu trebuie să avem încredere în ceilalți, o mare parte dintre francezi socotesc că țara lor e pe cale de a deveni rasistă. Oricare ar fi locul ocupat de tema revenirii eticii, în ochii opiniei publice prăbușirea idealurilor și declinul moral caracterizează mult mai bine momentul actual.

Într-un sens, nu este nimic nou sub soare. De cel puțin două secole fiecare generație a atacat cu o virulență mai mare sau mai mică ideea dispariției valorilor și a descompunerii moravurilor. Azi ca și ieri, se face auzită aceeași lamentație referitoare la lumea modernă căzută pradă violenței, egoismului, conflictelor de interese. Abia dacă s-au schimbat cuvintele: în secolul al XIX-lea se vorbea de nihilism, acum se vorbește de „barbarie" și de permisivitate; în perioada interbelică, Thierry Maulnier stigmatiza Franța „coruptă pînă-n măduva oaselor", acuzînd-o că este „o națiune de escroci, de eunuci și de lichele", în zilele noastre este înfierat Occidentul opulent contaminat de „spiritul acordurilor de la München" iar marea majoritate a francezilor cred că oamenii politici sînt corupți. Totul se petrece ca și cum societățile moderne nu s-ar putea reprezenta pe sine decît prin perspectiva tragică a decrepitudinii morale, această eternă reîntoarcere a ideologiei democratice.

Această continuitate seculară a sentimentului de decadență nu trebuie totuși să mascheze schimbările care au avut loc. Pînă acum, angoasa crizei valorilor însoțea proiectul voluntarist de reînarmare morală a indivizilor, cultul datoriei și credința în pedagogiile virtuoase. O pagină a fost întoarsă: epoca postmoralistă este cea în care lumea nu mai crede în exigența unei educații morale elevate, în care cultivarea principiilor morale superioare nu mai e decît un scop marginal al educației date copiilor. Într-o anchetă din 1989, solicitați să spună două lucruri învățate temeinic de la

părinții lor, tinerii de 13-17 ani menționau înainte de toate necesitatea de a munci bine pentru a avea o meserie bună (75%) și capacitatea de a se descurca singuri în viață (45%): respectul pentru principiile morale nu a fost citat decît o dată din patru. Mai mult decît oricare alt imperativ, altruismul și-a pierdut puterea de obligație morală și locul suprem în ierarhia valorilor: cînd se cere să fie alese dintr-o listă de 17 calități morale, 5 virtuți care ar trebui cultivate cu prioritate la copii, doar 15% dintre europeni se gîndesc la altruism. Obligația de a-l ajuta pe celălalt nu vine decît pe locul al 14-lea din 17, cu mult în urma cinstei, toleranței sau bunelor maniere, și nu se situează decît la nivelul „răbdării". În Anglia, ea este citată de 4 persoane din 10, dar de mai puțin de 5% în Spania, în Italia, în R.F.G.; în Franța, doar 2 persoane din 10 o menționează[1]. „A trăi pentru celălalt", lucru ce consituia cea mai înaltă virtute, a devenit o maximă subalternă care, în fond, nu mai este considerată demnă de a fi propusă ca ideal copiilor. Pe cînd la începutul deceniului nostru 4 americani din 10 se defineau ca cinici, în Franța doar 17% dintre studenți considerau egoismul ca fiind tot ce e mai insuportabil, mult în urma toleranței (38%), singurătății (25%), sărăciei (19%). Epoca postdatoriei nu se mulțumește să păstreze tăcerea în privința prescripțiilor maximaliste ale obligației morale, ea le erodează legitimitatea supremă.

Pe cînd pretutindeni crește angoasa degenerescenței morale, epoca noastră nu mai crede în imperativul de a trăi pentru celălalt, în idealul precumpănitor al aproapelui. Individul contemporan nu este mai egoist ca altădată, el afirmă fără rușine prioritatea individualistă a alegerilor sale. Iată ceea ce este nou: nu mai este deloc imoral să nu te gîndești decît la tine însuți, referențialul eului a dobîndit drept de cetate, oricare ar fi entuziasmul trezit de *show*-urile bunătății etalate la televiziune. Desigur, sînt numeroși părinții care doresc ca profesorii să poată face iarăși educație morală și civică. Dar ce semnificație trebuie dată acestei așteptări cînd se

1 Jean Stoetzel, *op. cit.*, pp. 27-29 și 40.

constată prăbușirea moralei în valorile transmise de către părinți și autoritatea redusă de care se bucură azi datoria de a te consacra celorlalți? Care este acea morală pe care am dori s-o cultivăm la copii? Cinstea, politețea, respectul față de părinți: fără nici o îndoială. Obligația de a te dărui? Sacrificiul propriei persoane? Cu siguranță că nu. În societățile noastre, altruismul erijat în *principiu* permanent de viață e o valoare descalificată, asimilată cum este cu o vană mutilare de sine: noua epocă individualistă a reușit performanța de a atrofia în conștiințele înseși autoritatea idealului altruist, a deculpabilizat egocentrismul și a legitimat dreptul de a trăi pentru sine. Se știe că, în ce privește morala ideală, eul nu are drepturi, ci numai datorii: cultura postmoralistă merge evident în sens contrar, sporind legitimitatea drepturilor subiective și erodînd-o concomitent pe cea a datoriei hiperbolice de a fi devotat. Spiritul de sacrificiu, idealul de a-l prefera pe celălalt propriei persoane și-au pierdut creditul: mai multe drepturi de a exista pentru noi înșine, nici o obligație de a ne consacra celorlalți, aceasta este, în termeni abrupți, formula însăși a individualismului perfect.

O etică minimală

Donațiile în beneficiul solidarității-caritate se înscriu în această mișcare postmoralistă. În 1987, mai mult de un francez din doi nu făcuse nici o donație pentru cauzele umanitare în ultimele douăsprezece luni. În ansamblu, francezii dau pentru a veni în ajutorul altora șapte miliarde, adică de șase ori mai puțin decît miza la loto și la P.M.U.[1], de două ori mai puțin decît cheltuielile pentru flori și plante ornamentale, de patru ori mai puțin decît cheltuielile pentru animale domestice. Generozitatea este în principal

1 *Pari mutuel urbain* – organism care deține monopolul pariurilor pentru cursele de cai (*nota trad.*)

națională: un francez din trei afirmă că a făcut o donație unei organizații de ajutorare a lumii a treia în anul precedent dar din cele șapte miliarde ale carității-solidaritate, doar 1,3 au fost date în beneficiul lumii a treia; din cele 85 de miliarde de dolari strînși de toate operele caritabile americane în 1985, 2 s-au îndreptat către lumea a treia. Desigur, doar o mică parte dintre francezi (4%) cred că ajutorul către lumea a treia ar trebui redus, cu toate acestea ajutorul particular pare să stagneze, ba chiar să regreseze: în 1985, fiecare francez a dat 10,6 franci pentru „semenul de departe", donațiile particulare sînt de 45 de ori mai puțin importante decît ajutorul public, Franța se află pe locul al 15-lea din 18 în ceea ce privește donațiile particulare, pe locul al 6-lea pentru ajutorul public[1].

A spune că idealul și-a pierdut din strălucire nu înseamnă că domnește „starea de natură" și indiferența totală față de celălalt. Să nu vii în ajutor cuiva care se află în primejdie apare ca o vină gravă pentru marea majoritate a persoanelor, violurile cărora le cad victimă tinerele femei în metrou fără a primi ajutor din partea celor care sînt martori fără voia lor trezesc o indignare unanimă. În fiecare an, în Franța au loc 4 milioane de donări benevole de sînge, 2 francezi din 3 consideră că ar trebui mărit ajutorul pentru lumea a treia, 1 din 5 declară că este gata să dea în mod regulat bani pentru țările în curs de dezvoltare. Ceea ce și-a pierdut legitimitatea nu este principiul acțiunii generoase, ci acela de a trăi pentru celălalt. Individualismul contemporan nu se află în opoziție cu preocuparea de a face bine, ci cu idealul de a ne dărui semenilor noștri: am vrea într-adevăr să-i ajutăm pe ceilalți însă fără să ne angajăm prea mult, fără să dăm prea mult din noi înșine. Generozitate da, cu condiția să nu pună probleme deosebite și să aibă loc

1 Această tendință este foarte inegală funcție de țară: dacă luăm în considerare doar ajutorul particular, norvegienii sînt de 10 ori mai generoși decît francezii, suedezii de 8 ori, germanii de 6 ori. Norvegienii dau de 100 de ori mai mult decît italienii. În ceea ce privește aceste date, vezi Charles Condamines, *L'aide humanitaire entre la politique et les affaires*, Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 49-54.

de la distanță, să nu presupună nici o renunțare majoră. Sîntem favorabili ideii de solidaritate dacă aceasta nu ne apasă prea mult: 2 francezi din 3 au putut astfel susține introducerea unui „venit minim" pentru cei care n-au de lucru, iar în plină epocă Reagan 3 americani din 5 declarau că trebuie mărite creditele afectate programelor federale de ajutor pentru săraci. Individualismul nu este sinonim cu egoismul: deși caracteristica sa esențială este replierea asupra eului, individualismul nu anihilează preocuparea etică, dă naștere în profunzime unui altruism *nedureros* de masă. Dacă jumătate dintre francezi sprijină din cînd în cînd o cauză umanitară prin donații, în schimb nu se pot fi înregistra decît 2 milioane de benevoli. Din cei 47% dintre francezii care au făcut donații pentru cauzele umanitare în 1987, 4,7% au dat mai mult de 500 de franci iar 20% mai puțin de 100 de franci. Individualismul postmoralist a distrus idealul de renunțare completă și permanentă, el nu mai recunoaște decît devotamentul limitat, îndeosebi în situații de urgență, în situații excepționale unde e vorba de viață și de moarte. Nu mai ridicăm în slăvi exigența permanentă de a ne consacra celuilalt, „întotdeauna, în orice clipă" spunea Jankélévitch: momentul imperativului categoric a fost înlocuit de o etică minimală și intermitentă a solidarității compatibile cu primatul ego-ului.

BINEFACEREA MEDIATICĂ

Inima și show-ul

În timp ce altruismul nu mai este asimilat cu o datorie obligatorie, sîntem martorii unei abundențe fără precedent de acțiuni caritabile și de prim-ajutor orchestrate de mass-media. Band Aid, Restaurants du coeur, Téléthon, *reality-shows* ("Noaptea eroilor",

„Pierdut din vedere" etc.): după obiecte, distracții și sex, bunele sentimente și-au făcut intrarea în arena mediatică, „întreprinzătorii morali" nu mai sînt doar asociațiile de caritate și umanitare, ci canalele de televiziune și starurile. Cu cît religia datoriei își pierde influența, cu atît consumăm mai multă generozitate; cu cît valorile individualiste se impun mai mult, cu atît punerile în scenă mediatice ale cauzelor nobile se înmulțesc și capătă audiență. Epoca postmoralistă nu înseamnă expulzarea referențialului etic ci supraexpunere mediatică a valorilor, reciclare a acestora în legile spectacolului comunicării de masă. Îndemnul la îndeplinirea datoriei rigoriste ia sfîrșit, începe domnia vrăjită a mediashow-ului interactiv de masă. Se întrezărește o nouă eră care anulează cuplurile de opoziții tradiționale îmbinînd generozitatea și marketingul, etica și seducția, idealul și personalizarea.

În aggiornamento-ul tehnicilor caritații, anii 1980 marchează un moment de răscruce. La mijlocul deceniului, Bob Geldof are ideea de a pune rockul în serviciul lumii a treia cuprinsă de foamete: vreo patruzeci de staruri ale rock-ului englezesc înregistrează benevol un disc din care vor fi vîndute cinci milioane și jumătate de exemplare și care va aduce un cîștig de peste 8 milioane de dolari. În Franța este înregistrat *Etiopia, cîntăreți fără frontiere*, vîndut în două milioane de exemplare; *We are the world* va avea un ecou mondial. În același timp sînt organizate concerte la care asistă un număr imens de persoane, megashow-uri și maratonuri televizate. În iulie 1985, concertele organizate de Band Aid la Wembley și la Philadelphia pentru Etiopia au fost urmărite prin mondovision de un miliard și jumătate de telespectatori. „Feed the world": în 17 ore de concert transmis la televiziune, operația umanitară s-a transformat în „juke-box global", în eveniment mediatic intercontinental non-stop. Ca pentru lansarea unui film, concertul în duplex este însoțit de cartea *Live Aid* și de produse derivate (tee-shirts, programe, postere), întocmai ca la Festivalul de la Cannes, cameramani, ziariști și fani se mobi-

lizează; de acum înainte caritatea este asociată decibelilor, umanitarismul show-biz-ului; nu mai există cauze nobile fără staruri, nu se mai colectează fonduri mari fără sonorizare.

Epoca moralistă era disjunctivă, cea postmoralistă este conjunctivă, ea împacă strasul și inima, decibelii și idealul, plăcerea și intenția nobilă. Nu mai este vorba de a cultiva simțul auster și exigent al datoriei, ci de a sensibiliza, de a distra, de a mobiliza publicul pentru cîte o campanie de strîngere de fonduri cu ajutorul rock-ului și al starurilor. Nimic nu mai trebuie să strice plăcerea de a consuma a cetățeanului-telespectator, nefericirea însăși a devenit prilej de *entertainment*. Prin această resurecție a caritații se afirmă tot cultura hedonistă; caritatea-business nu exprimă reabilitarea vechii morale, ci dispariția sa în era postmoralistă. Am dobîndit dreptul individualist de a trăi fără a suporta predici plicticoase, cu ochii ațintiți asupra spectacolului de varietăți și de dezmoșteniți, de rîs și de lacrimi: chiar și morala trebuie să fie o *sărbătoare*.

S-a terminat cu severitatea obligației morale, este vremea focurilor de artificii ale gesturilor generoase transformate în ingredient al spectacolului. Telecaritatea este inseparabilă de excitația produsă de elanul sentimentelor frumoase și de suspansul scorurilor. La emisiunea Téléthon, promisiunile curg, sînt strînse și contabilizate, telefoanele sînt asaltate, recordurile bătute sînt afișate și anunțate cu voce tare din sfert în sfert de oră: caritatea a devenit unul dintre cele mai mari, mai mediatizate spectacole contemporane care se reazemă pe logica *recordului*: recordul sumelor colectate, recordul de mobilizare generală. „Olimpiadă a binefacerii", „maraton al inimii": există ceva dintr-o *competiție* în aceste noi *show*-uri filantropice vibrînd de așteptarea recordurilor, de curiozitatea performanțelor umanitare, de efervescența acțiunilor non-stop. Caracterul maximalist al datoriei a fost înlocuit de cel hiperbolic al mobilizărilor și al cifrelor record; publicul care ia parte la *charity-shows* nu este captivat de moralitatea însăși

ci de spirala gesturilor mărinimoase, de spectacolul pe care-l dau competiția donațiilor, excepționala diversitate și marele număr de personalități generoase, „atletismul" angajării tuturor.

Morala rigoristă culpabiliza conștiințele, noua caritate le deculpabilizează prin divertisment. Ieri morala era susținută de „spiritul de disciplină" uniform și autoritar, iar azi se sprijină pe o generozitate de circumstanță ce nu se manifestă decît cu prilejul marilor nenorociri omenești. Starurile i-au înlocuit pe predicatori, iar *show*-urile cîntecele virtuoase; în locul acelui „trebuie" uniform, monoton, necondiționat, avem acum concerte, entuziasme generoase, solicitări umanitare care nu impun și nu constrîng. Departe de a reînvia „morala bunicilor" și spiritul mesianic-profetic al omului alb[1], binefacerea mediatică este postmoralistă, ea funcționează ca o nouă modalitate a *consumului* de masă, fior al bunătății *live*, „mică bucurie" participativă, fără iluzii și fără efort. În caritatea de tip rock nu este vorba de o reînarmare ideologică a Occidentului, de o consolidare a valorilor și a rădăcinilor sale, ci de transformarea valorilor în spectacol, de gadgetizarea angajamentului etic. Extazul solidarității nu are nimic etnocentric, el este *epidermic*; nu este un „supliment de suflet", ci spectacol interactiv; el nu reactivează referențiali fundmentali, ci îi face să intre în orbita *entuziasmului* individualist de masă. Ar însemna să nu sesizăm originalitatea fenomenului dacă l-am asimila cu un instrument anticriză pus în slujba liberei inițiative[2]. Telecaritatea nu creează o falsă conștiință, ea legitimează și stimulează o conștiință etică de „tipul trei", ușoară și limitată, temporară și nedureroasă. Epoca hieratică a moralei a fost înlocuită de momentul *modă*: „Tot ce am făcut a fost să transform foametea în eveniment la modă", declara cu luciditate Bob Geldof.

---

1 Fabienne Messica, *Les bonnes affaires de la charité*, Paris, Plon, 1989, pp. 119-125.

2 *Ibid.*, pp. 9-24.

Ceea ce se numește acum *reality-shows* ține de aceeași logică postmoralistă. Nici reflux al valorilor individualiste, nici măcar dorință de o televiziune mai apropiată de noi, succesul fenomenului trebuie raportat pe de o parte la criza spectacolului de varietăți tradiționale, neted și artificial, iar pe de altă parte la noile aspirații legate de consum, mai emoționale și mai participative. Nu mai acceptăm lecțiile de morală peremptorie dar ne dăm în vînt după acțiuni generoase, după *aventuri* curajoase și alte happy-end-uri. Și aceasta pentru că în ele realul este mai captivant, mai neprevăzut, mai spectaculos chiar decît programele de show-business, pentru că nicăieri entuziasmul, autenticitatea, impactul nu sînt atît de mari. Mult mai mult decît de o revitalizare a virtuților, este vorba de o victorie a consumului individualist emoțional. *Reality-shows* ilustrează desigur declinul marilor proiecte politice și revenirea la acțiunea individuală, dar mai ales diversificarea producției și a consumului televizual: nu mai sîntem doar spectatori ai ficțiunii, ci ai unor acte reale de fraternitate, ai unor fapte de laudă ale oamenilor obișnuiți, ai unor drame cotidiene. Triumf al super-show-ului tactil și vibrant, personalizat și în relief: în postdatorie, chiar și viața morală reală este „reconstituită" și pusă în scenă, pînă și valorile superioare favorizează confortul căminului propriu. Există o convergență a mass-mediei cu atmosfera etică a momentului și nu cu imperativul sfîșietor al obligației morale, cultul datoriei s-a metamorfozat în virtute-minut, în entuziasm etic dornic să consume. Sîntem la ora lacrimilor în ochi, a dramatizării a ceea ce este trăit, a elanurilor spontane și libere ale inimii: nu acel „trebuie" imperios, ci teatralitatea Binelui; emoția hiperrealistă a telespectatorului a înlocuit idealismul obligației categorice.

Morala sentimentului și mass-media

Printr-unul dintre acele contrasensuri sociologice cu care epoca noastră este obișnuită, este subliniată cu insistență noua autoritate a moralei în vreme ce lucrul cel mai semnificativ este creșterea puterii mass-mediei. Ceea ce ținea de predici sau de educația morală depinde acum de *loviturile* mediatice; în societățile noastre, mass-media este cea care stabilește cauzele prioritare, care stimulează și orientează generozitatea, care sensibilizează publicul; un francez din patru face în mod regulat donații pentru cauze umanitare, dar un francez din doi dă bani cu ocazia unui eveniment care prilejuiește o operație mediatică excepțională. Mass-media este deci pe cale de a se erija într-o nouă putere care-i moralizează pe oameni? Ar fi mai exact dacă am vorbi de o putere de mobilizare altruistă la fel de mare pe cît de concentrată asupra unui scop imediat, la fel de vastă pe cît de efemeră, campaniile mediatice nefiind eficace decît cu condiția să nu fie nici prea numeroase, nici prea apropiate în timp una de alta. De acum înainte operațiile filantropice trebuie să integreze în logica lor factorul saturație și oboseală a publicului, ele nu mai prescriu binele necondiționat, ci gestionează imagini, motivații, periodicități programate. Mass-media nu are aceeași funcție ca instanțele tradiționale ale moralei: ea nu creează o conștiință constantă, interiorizată a datoriilor, ci „gestionează" cu intermitențe opinia și aduce în scenă selectiv „produse" de succes. Aceasta nu fără a suscita cîteva probleme etice spinoase. Pentru ce se focalizează pe o cauză și nu pe o alta la fel de demnă de interes? Este just din punct de vedere moral ca o cauză, oricît de nobilă, să obțină printr-o campanie mediatică excepțională fonduri considerabile, în vreme ce alte cauze duc lipsă acută de bani? Mass-media suscită mari elanuri de solidaritate dar în același timp

dezangajează indivizii: deja unele asociații își văd corespondența returnată de destinatari, pe motivul că ei participă la o campanie de amploare națională. Procesul de eroziune a datoriei continuă sub o altă formă: sensibilizînd episodic inimile, mass-media deculpabilizează în același timp conștiințele și contribuie poate subteran la îndepărtarea indivizilor de obligațiile permanente de întrajutorare și binefacere. Altruismul postdatoriei se complace în a sta la distanță: am devenit mai sensibili la mizeria etalată pe micul ecran decît la cea imediat tangibilă, există mai multă compătimire pentru cel aflat aiurea decît pentru aproapele pe care îl întîlnim în fiecare zi.

Mass-media-caritate nu culpabilizează, nu dă lecții de morală, ci *emoționează* amestecînd buna dispoziție și plînsul reținut, varietățile și mărturiile intime, performanțele sportive și copiii infirmi. Nu mai există o morală a obligației, ci una *sentimentalo-mediatică*, pretutindeni emoția trece înaintea legii, inima înaintea datoriei, este vorba mai ales de a trezi simpatia emoțională a publicului pentru cei dezmoșteniți. Cultura mediatică și hedonistă a permis depășirea atît a culturii imperativului categoric cît și pe cea a interesului bine înțeles: morala calculatoare a interesului personal nu corespunde cu aceste noi chermeze electronice unde donațiile vin din toate părțile, unde generozitatea este desigur numărată dar în cele din urmă *dezinteresată*, ceea ce predomină este *morala sentimentului*, singura compatibilă cu dezvoltarea moravurilor individualiste. Tot ce impune constrîngeri, tot ce presupune un spirit de ingerință este eclipsat de intervențiile de tip comunicațional și emoțional care respectă principiul libertății de alegere a subiecților cît și „spontaneitatea" sentimentelor personale: etica datoriei era obligatorie, cea a sentimentului este aparent liberă, nemaiconstrîngînd individul printr-o normă exterioară, impersonală și autoritară. De unde paradoxurile democrațiilor debarasate de incandescența datoriei: cu cît există mai puține norme

prescriptive și metode de intimidare, cu atît crește puterea de penetrare mediatică; cu cît se fac mai multe apeluri la responsabilitate și la inițiativă personală, cu atît comportamentele individuale sînt determinate mai mult din exterior; cu cît este mai exaltată autonomia sentimentului, cu atît există mai multă programare heteronomă a generozității[1].

Această „instituționalizare" a moralei sentimentului nu ține doar de inteligența tactică a celor ce comunică, ea se înrădăcinează foarte adînc în dezvoltarea universului bunăstării individualiste. Departe de a duce pur și simplu la egoism sau la cinism, noua eră individualistă merge mînă-n mînă cu ceea ce Nietzsche numea „morala milei universale". Fiindcă noi trăim fără privațiuni majore, suferința celuilalt – din momentul în care este pusă în scenă – devine intolerabilă, funcționează ca o poluare sau ca o agresiune la calitatea vieții. Dacă neoindividualismul semnifică deculpabilizarea egoismului, el este însoțit în același timp de o mai mare participare imaginară și precisă la nenorocirile celuilalt, fără ca această înduioșare să conducă din acest motiv și la acte exemplare. Așa cum scria Tocqueville în 1840, „în secolele democratice, oamenii se consacră rareori unii altora, dar manifestă o compasiune generală pentru toți membrii speciei umane[2]": noile condiții de viață, axată pe consum și psihologistă, n-au făcut decît să accentueze această tendință de identificare epidermică cu celălalt,

1 Să adăugăm: cu cît spiritul de sacrificiu este mai mic, cu atît se pot colecta fonduri mai mari. „Concertul secolului" organizat de Band Aid în 1985 a adus circa 700 milioane de franci; în patru ani, Téléthon-ul a colectat aproape 1 miliard de franci; între 1981 și 1987, bugetul caritații-solidaritate din Franța a crescut de la 1 miliard la 7 miliarde: din această sumă, colectele de pe stradă nu mai reprezintă decît 100 de milioane de franci. Era marketingului umanitar și caritabil (mailing, afișe, tele-caritate) este mai puțin exigentă față de indivizi dar mai eficace, mai puțin rigoristă dar susceptibilă de a „mobiliza" mai mult masele, chiar dacă nu o face decît pentru un scop limitat.

2 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, t. I, vol. II, p. 174.

de repulsie față de spectacolul suferinței. Tocmai această revoluție democratică a raportului interuman a permis în profunzime apoteoza moralei sentimentului: indivizii se simt din ce în ce mai puțin obligați să îndeplinească datorii impuse dar sînt impresionați din ce în ce mai mult de spectacolul nenorocirii celuilalt.

BENEVOLATUL DE MASĂ

Voluntariatul: o idee care-și croiește drum

Paradox suplimentar: în timp ce idealul altruist este social-mente erodat, asistăm la extinderea și la o nouă legitimare a benevolatului; cultura neoindividualistă nu este în opoziție cu sacrificarea timpului personal și cu actele de întrajutorare și de solidaritate, ci tinde mai degrabă să le favorizeze. Dacă este adevărat că nu în toate țările voluntariatul are aceeași suprafață socială, este totuși imposibil să-l asimilăm cu o formă arhaică a legăturii sociale: el este de-acum înainte o figură tipică a noii ere a moralei.

În Franța, cifra globală a asociațiilor în activitate este estimată la aproximativ 600.000. De la circa 5.000 pe an în anii 1900, numărul de asociații care se înființează în fiecare an a depășit cifra de 10.000 în anii 1960, apoi a crescut aproape constant pentru a atinge în prezent cifra de 50.000. Ancheta realizată de C.R.E.D.O.C. în 1986 arată că un francez din doi participă la cel puțin o asociație și, conform I.N.S.E.E., la 20 de milioane de aderenți înregistrați există aproape 34 de milioane de adeziuni. În acest ansamblu, cluburile sportive numărau numai ele, în 1983,

9,3 milioane de aderenți, față de 2,2 milioane în asociațiile umanitare. Asociaționismul nu înseamnă însă acțiune benevolă: în Franța se estimează că, într-o asociație, un membru din doi este doar un simplu aderent, unul din trei este un participant activ care nu are responsabilități și unul din șase are o funcție de răspundere[1]. Între 2 și 4 milioane de francezi își asumă un angajament continuu și responsabilități benevole în asociații: munca depusă de ei ar echivala cu cea a 500.000 de salariați cu normă întreagă.

Se știe că asociațiile nu sînt obligate să contabilizeze munca benevolă; este motivul pentru care aceasta este destul de puțin cunoscută din punct de vedere științific. În consecință, totul indică, la scară istorică, amploarea crescîndă a voluntariatului, paralel cu extinderea sectorului asociativ: mai multe asociații necesită, într-adevăr, automat, mai mulți responsabili și mai mulți benevoli care să le facă să funcționeze. În 1975, „*Secours catholique*" număra 25.000 de benevoli, în 1984 52.000, în 1989 66.000. „*Secours populaire*" se sprijină pe circa 50.000 de „colectori-animatori", Crucea Roșie folosește 100.000 de benevoli. Aproape 10.000 de voluntari europeni lucrează în țările în curs de dezvoltare, în fiecare an organizația „Médecins sans frontières" înregistrează mai mult de 8.000 de oferte de serviciu, 30.000 de militanți animă în Franța cele aproximativ 3.000 de grupuri care se înscriu în domeniul cooperării benevole Nord-Sud[2]. Sectorul sportiv are numai el singur un milion de benevoli. În 1983, mai mult de 16% dintre francezi declarau că „fac parte dintre acei oameni care își consacră o parte importantă din timp unor angajamente benevole". Anchetele de opinie indică de asemenea dorința socială de acțiuni benevole: o treime dintre francezii care nu au o activitate benevolă ar dori să aibă una; în 1989, 18% dintre francezi se declarau dispuși să participe ca voluntari în Franța la o organizație de ajutorare a

---

1 François Heran, „Au coeur du réseau associatif: les multi-adhérents", *Économie et statistique*, n° 208, mars 1988.

2 Ch. Condamines, *op. cit.*, p. 10 și 85.

lumii a treia, iar 12% să participe la acțiuni de dezvoltare într-o țară din lumea a treia. Glorificarea ego-ului nu înăbușă intenția de a sluji; societățile noastre nu mai exaltă altruismul ca pe un ideal obligatoriu, dar benevolatul beneficiază de favoarea opiniei generale.

Mai trebuie să adăugăm că în Franța benevolatul este mult mai puțin dezvoltat decît în țările anglosaxone. Într-o anchetă din 1981 realizată de Comitetul național al voluntariatului britanic, 44% dintre adulți declarau că și-au consacrat o parte din timp unor acțiuni benevole în cursul anului precedent, colectarea fondurilor consumînd cea mai mare parte din acesta. În Canada, în 1987, mai mult de 5 milioane de adulți, adică 27% din populația de peste 15 ani, și-au consacrat benevol timpul unor asociații. În Statele Unite, aproape 8 persoane din 10 sînt de acord că fiecare ar trebui să dedice o parte din timpul său cauzelor umanitare; în 1985, aproape 50% din populația de peste 14 ani s-a angajat, cel puțin ocazional, ca voluntară într-o acțiune colectivă.

Benevoli de „al treilea tip"

Însăși percepția socială a fenomenului s-a schimbat. Vreme îndelungată asociat în Franța cu doamnele ce patronează opere de binefacere, benevolatul era o activitate puțin apreciată, bănuită că este o ocupație a claselor burgheze care își liniștesc conștiința consolidînd în același timp ordinea socială. Mai aproape de noi, dezvoltarea muncii sociale nu a reușit să modifice în profunzime neîncrederea față de benevolii acuzați de către profesioniști de amatorism și de concurență neloială cu consecințe nefaste pentru locurile de muncă: în anii 1970, benevoli și profesioniști încă apar ca poli opuși în sectorul acțiunii sociale; militantismul politic sau sindical are titlurile sale de noblețe însă benevolatul rămîne deva-

lorizat cu excepția domeniului sociocultural și sportiv[1]. Anii 1980 au însemnat o cotitură: criza Statului-bunăstării, afirmarea societății civile, apariția marii sărăcii au declanșat un proces de reevaluare a activității voluntare, „Restaurants du coeur", asociații de caritate, organizații neguvernamentale au fost aduse în prim plan de către mass-media, abatele Pierre este ales superstar. Incapacitatea politicii publice de a face față problemelor ridicate de marea sărăcie a impus necesitatea unei cooperări între partenerii publici și privați, în timp ce ideea că solidaritatea era doar de competența statului a înregistrat un recul. În contextul societății duale, benevolatul a putut să se afirme ca o nouă exigență a societății, un mijloc indispensabil de a remedia carențele cheltuielilor sociale ale statului.

Mai există și alte aspecte. La baza procesului de legitimare a benevolatului în Franța se află prăbușirea marilor proiecte politice și, în mod paradoxal, răspîndirea etosului neoindividualist. Din momentul în care megadiscursurile politice și ideologice și-au pierdut forța, valorile morale au ocupat vidul politic, întrajutorarea, solidaritatea imediată, binefacerea au fost din nou proslăvite. Noul statut al benevolatului se află la intersecția eroziunii credinței că „totul se rezolvă politic" cu spirala idealurilor de autonomie individuală. Chiar dacă voluntariatul e situat la antipodul replierii narcisice, tot valorile care consacră individul și libertatea sa sînt acelea care i-au ridicat din nou prestigiul. Principiului redistribuirii administrative anonime și de la distanță i s-a juxtapus acela al angajamentului benevol în colective rezultate din societatea civilă: atitudine care consfințește noul loc simbolic ocupat de inițiativa individuală în societățile noastre liberale.

De aceea benevolatul de masă nu este deloc incompatibil cu aspirațiile și gusturile individualiste contemporane. Aparent, vo-

---

1 Dan Ferrand-Bechmann, „Concurrence ou cohabitation entre bénévoles et les travailleurs sociaux?", *Revue de l'économie sociale*, avril 1988.

luntariatul se opune valorilor dominante din epoca noastră: autoabsorbției narcisice el îi opune întrajutorarea și devotamentul, logicii mercantile donația și gratuitatea, confruntării concurențiale angajamentul în favoarea celuilalt. Cu siguranță, majoritatea persoanelor care-și consacră timpul unor activități benevole declară că acționează în numele marilor idealuri umaniste: dragostea de aproape, umanizarea vieții și promovarea solidarității. Dar, dincolo de aceste referențiale, motivațiile esențiale ale benevolatului sînt date mai ales de plăcerea de a-l întîlni pe celălalt, de dorința de afirmare socială, de ocuparea timpului liber. În Franța, un voluntar din doi intervine în domeniul sportiv, exact acolo unde satisfacția personală și plăcerea predomină față de dimensiunea altruistă, un voluntar din trei vede în angajament un mijloc de a-și ocupa timpul, șase din zece o ocazie de a se întîlni cu alții[1]. Societatea care izolează ființele și dizolvă rețelele tradiționale de solidaritate creează exigența de a regăsi legăturile de sociabilitate și noi forme de apartenență socială: acțiunea voluntară este tocmai un răspuns la această nevoie de participare și de integrare într-o comunitate, ea funcționează ca un instrument de identificare individuală și socială într-o epocă a descalificării, a eroziunii reperelor de identitate socială, de căutare a unor satisfacții simbolice. În plus, serviciul benevol permite unui număr mare de indivizi pe cale de a ieși la pensie sau pensionari să rămînă activi, să se simtă utili, să umple un timp vid și angoasant, și aceasta în momentul în care progresele medicinii și creșterea vîrstei de pensionare marchează intrarea într-o a treia epocă a vieții. Întrajutorarea benevolă este una dintre fețele individualismului postmoralist, care exprimă nu atît reînvierea datoriilor tradiționale cît căutarea convivialității și a dezvoltării personale la orice vîrstă, mai puțin o constrîngere imperativă și mai mult un *stil de viață* și o opțiune

1 Dan Ferrand-Bechmann, „Deux millions de bénévoles: pour quoi faire?", *Revue française des affaires sociales*, nº 2, 1987, p. 168.

personală. Dezvoltarea aspirațiilor neoindividualiste nu este mormîntul voluntariatului, ci un stimulent al acestuia.

Afirmarea de sine îmbracă o formă exemplară în noile grupuri de ajutor mutual așa-zise de *self-help*. Aici, „defavorizații" devin ei înșiși benevoli, nevăzătorii își poartă singuri de grijă refuzînd ajutorul celorlalți, alcoolicii îi ajută pe alți alcoolici, homosexualii se ocupă de homosexualii bătrîni și handicapați, prostituatele de alte prostituate. Voluntariatul nu scapă de procesul de fărîmițare individualistă a socialului: indivizii se angajează în grupuri cu obiective circumscrise și personalizate care privesc ființa lor intimă, asistența este în același timp autoasistență, descoperire de sine însuși, afirmare a unui particularism identitar. În epoca postdatoriei, atitudinea de întrajutorare nu mai poate fi anallizată în termeni de „normalizare burgheză", ea se combină cu pasiunile narcisice de expresie, de autoformare, de revendicare a particularității. Acțiunea binevoitoare nu se mai bazează pe un imperativ universalist rigorist, ci este *terapeutică* și *identitară*; noul individualism nu distruge compasiunea și dorința de a-ți ajuta semenii, ci le alătură căutării de sine.

Lumea contemporană asistă la coabitarea dezangajării față de vastele odisei ideologico-politice cu dorința crescîndă de angajamente libere, precise, în acțiuni care-l vizează pe celălalt. Nou vicleșug al rațiunii: odată cu promovarea ego-ului și cu eclipsa datoriei, benevolatul intră în era maselor, de-acum înainte tocmai din timpul liber și din dorința individualistă de a face ceva în viață se ivesc în număr mare noile forme de întrajutorare și de solidaritate. Dincolo de tot ce le diferențiază, benevolatul de masă și caritatea-business fac parte din aceeași cultură postmoralistă, ele atestă amîndouă puterea nouă a ceea ce Jean-Marie Guyau numea „morala fără obligație și sancțiune". În prezent, dorința de binefacere nu se mai sprijină pe cultura imperativului obligatoriu, ci se hrănește mai cu seamă din așteptarea unui supliment existențial, a unui „exces de viață".

CE TOLERANȚĂ?

Postnihilismul

Există o mare tentație de a asimila cultura postdatoriei cu gradul zero al valorilor, cu apoteoza nihilismului modern. Încă din anii 1960, Castoriadis considera că au dispărut credințele comune referitoare la bine și la rău, „ideea generală este că poți face orice și că nimic nu este rău cu condiția să te descurci[1]". Ceva mai tîrziu, Baudrillard analiza societatea contemporană ca pe un sistem fără repere în care toate valorile sînt comutabile, în care totul se schimbă într-o circularitate fără sfîrșit. Și mai recent, Allan Bloom scria că „nu mai sîntem în stare să vorbim cît de cît cu convingere despre bine și rău", nimeni nu mai crede cu adevărat în ceva, „există o criză a valorilor, o criză de proporții nemaiîntîlnite[2]". Mediile intelectuale au rămas în bună măsură fascinate de scenariul nihilist, naufragiul și catastrofismul lui „totul se dezintegrează" domină în continuare lecturile noilor democrații.

Cu toate acestea, realitatea socială nu prea seamănă cu acest tablou apocaliptic. Este fals să asimilăm amurgul datoriei cu cinismul și cu vidul valorilor: dincolo de eroziune sau de destabilizarea incontestabilă a unui număr de referențiali, societățile noastre reafirmă un nucleu stabil de valori împărtășite, ele se stabilesc în jurul unui consens de valori etice de bază. Fără

---

1 Cornélius Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution*, Paris, U.G.E., 10/18, t. II, 1979, p. 296.

2 Allan Bloom, *L'âme désarmée*, Paris, Julliard, 1987, p. 159 și 170.

îndoială, este evident conflictul etic referitor la avort, fără îndoială, numeroase probleme bioetice deschid o polemică de fond, și doar un european din patru consideră că dispune de principii clare pentru a distinge între bine și rău. Dar aceasta nu justifică opinia că există o depreciere generalizată a valorilor. Sondaje după sondaje, drepturile omului, cinstea, toleranța, respingerea violenței sînt plebiscitate. Sîntem departe de fluctuația integrală a valorilor; „Dumnezeu a murit", dar criteriile binelui și răului nu au fost eradicate din sufletul individualist, cele care și-au pierdut creditul sînt ideologiile globalizante și nu exigențele morale minimale indispensabile vieții sociale și democratice. Omorurile, sclavia, cruzimea, spolierea, umilirea, mutilările sexuale, violul, violențele psihologice și fizice sînt tot atîtea crime care suscită mai mult ca oricînd *indignarea* colectivă: 9 francezi din 10 ar denunța un vecin care-și martirizează copilul sau pe cineva care ar provoca voit un incendiu, 8 din 10 ar denunța un vînzător de droguri sau copii care extorchează bani de la colegii lor. Idealul de abnegație și-a pierdut vechea legitimitate dar ceea ce prejudiciază securitatea și demnitatea persoanelor ne tulbură conștiințele, publicului îi place să consume violența în mass-media, dar o condamnă cu extremă severitate în realitate. Democrațiile noastre nu sînt destinate nihilismului, dereglarea postmoralistă este ținută în limite stricte: oricare ar fi zguduirea istorică provocată de „sfîrșitul datoriei", lunga continuitate a tradiției morale prevalează asupra discontinuității, sensul indignării morale nu a murit. Dispariția fundamentului metafizic al moralei nu a grăbit deloc discreditarea acesteia, de acum înainte ea nu mai este stigmatizată ca o minciună și ca o înșelătorie, nu se mai încearcă să fie depășită în „transvaluarea tuturor valorilor" sau în revoluție: sînt absolutizate drepturile omului. Cu cît este mai puțin predicată obligația supremă, cu atît se întărește ecumenismul eticii democratice; cu cît se pune mai mult problema eticii, cu atît se întărește legitimitatea socială a trunchiului comun al valorilor umaniste.

Fără îndoială, e adevărat că multe scopuri etice văd cum dispare realitatea lor eficientă. Odată cu prăbușirea condiționărilor tradiționale familiale și religioase, cu mizeria ghetourilor, cu răspîndirea drogurilor și impunerea progresivă a normelor liberale, datoriile care altădată erau interiorizate își pierd caracterul lor obligatoriu. Cele referitoare la sexualitate, la moartea voluntară, la căsătorie, la altruism, la natiune sînt deja epuizate. Respectul față de binele celuilalt nu a fost nici el cruțat de valul postmoralist. În Europa, cinstea este situată pe primul loc între virtuțile care trebuie cultivate la copii, dar numeroși indivizi nu ezită să declare că ar comite delicte (furturi, fraude) dacă ar fi siguri că nu vor fi pedepsiți. Doar un francez din cinci ar denunța un hoț într-un mare magazin. Pretutindeni, statisticile furturilor și ale altor agresiuni împotriva bunurilor iau proporții; progresiv, interdicția referitoare la furt își pierde din eficacitatea sa, minată cum este de dezintegrarea țesutului social, de cultura stimulării nevoilor și de drepturile subiective. În același timp, numeroase studii se alarmează de progresele înregistrate de corupție și de frauda fiscală. În 1979, frauda reprezenta 17% din rețetele fiscale franceze; în Statele Unite, un contribuabil din cinci nu plătește impozitul pe venit, administrația estimează la 20% partea din impozitele federale care nu sînt achitate, adică, pentru 1989, aproxiativ 100 de miliarde de dolari. În societățile ultracompetitive dominate de motivații individualiste, elibarate de tutela bisericii și a tradițiilor, solitudinea indivizilor e mai mare, urmărirea interesului personal și obsesia banului au tendința de a mina autoritatea datoriilor.

Totuși, dacă fraudele, corupția și delincvențele din domeniul bunurilor iau amploare, criminalitatea împotriva persoanelor – cel puțin în Europa de vest – rămîne relativ staționară. Anumite reguli au pierdut mult din puterea lor de a controla comportamentele: nu la fel este cazul cu normele relative la actele sîngeroase. Respectul față de bunul altuia înregistrează un recul, dar procesul de pacificare a comportamentelor interindividuale, propriu societăților

moderne, continuă, ostilitatea față de violențele sîngeroase îndreptate împotriva persoanelor este în general mai puternică, mai vastă, mai interiorizată decît altădată[1]. Trebuie să ne debarasăm de ideea caricaturală a unei lumi în care toate criteriile se duc pe apa sîmbetei, în care oamenii nu ar mai fi reținuți de nici o credință sau dispoziție de natură morală. Socializarea postdatoriei anulează obligația de a te consacra celorlalți, dar întărește ceea ce Rousseau numea „milă", repulsia de a-l vedea pe semenul tău că suferă și de a-l face să sufere. Aceasta, nu prin educație morală intensivă ci, paradoxal, prin autoabsorbția individualistă și prin normele date de dorința de a trăi mai bine. Dincolo de statisticile referitoare la criminalitate, „moralitatea moravurilor" progresează în ceea ce privește respectul față de viață; societatea postmoralisă nu înseamnă dispariția tuturor inhibițiilor, ci tentativă de educare morală a indivizilor prin repulsie „sentimentală", trăită, față de brutalități, cruzimi și barbarii.

Toleranță și extremism

Procesul postmoralist a devalorizat imperativul devotamentului personal dar, în același timp, a ridicat toleranța la rangul de valoare cardinală. În țările europene, toleranța ocupă al doilea loc în rîndul virtuților pe care lumea ar vrea să le cultive la copii, o persoană din două o menționează printre cele cinci virtuți considerate ca primordiale[2]. Emoția suscitată de curînd de apelul la uciderea lui Salman Rushdie ca și respingerea masivă a atitudinii ierarhiei catolice față de filmul lui Scorcese sînt tot atîtea manifestări singulare care atestă atașamentul colectiv față de ideea de toleranță. În 1990, aproape 4 studenți francezi din 10 afirmau că

1 Asupra aceste probleme, vezi Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 208-240.
2 Jean Stoetzel, *op. cit.*, pp. 27-29.

intoleranța e tot ce e mai insuportabil pentru ei; 60% dintre catolicii practicanți cred, în Franța, că Biserica nu trebuie să impună obligații precise în materie de sexualitate, de avort sau de contracepție. Concomitent, principiul de laicitate al statului nu mai este combătut în mod serios: am asistat, cel mult, în ceea ce privește voalul islamic, la confruntarea a două modele de laicitate: unul, intransigent sau rigorist, reclamînd o strictă neutralitate a semnelor vestimentare; celălalt, deschis și pluralist, recunoscînd dreptul la anumite diferențe în interiorul instituțiilor școlare. Celebrată în secolul Luminilor de filozofi, toleranța funcționează astăzi ca o valoare de masă care privește atitudinile atît sexuale cît și politice, atît religioase cît și educative. Consens în jurul principiului respectării diferențelor, consens care nu semnifică unanimitate în ce privește traducerea sa socială și instituțională.

Dacă toleranța este o virtute etică, în realitatea socială contemporană, ea se sprijină mai puțin pe o idee de obligație pură cît pe o vastă eliberare față de sistemele mari de sensuri. Nu fiind mai conștienți de datoriile față de celălalt conferim legitimitate socială toleranței, ci printr-o cultură care descalifică marile proiecte colective, îndepărtînd moralismul autoritar, relativizînd certurile ideologice, politice și religioase, orientînd indivizii spre propria realizare personală. Toleranța de masă este o virtute nedureroasă, creditul său se hrănește din refluxul ideologiilor eroice, din eclipsa datoriei de a lumina, de a pătrunde în suflete și de a le converti. În societățile în care eul are prioritate, fiecare poate să gîndească și să acționeze după cum vrea dacă nu dăunează celorlalți, toleranța noastră este postmoralistă, ea semnifică mai puțin o poruncă a rațiunii cît o indiferență față de celălalt, mai puțin un ideal îndreptat către celălalt cît o mișcare de autoabsorbție individualistă, mai puțin o datorie categorică și mai mult un drept subiectiv. Să înregistrăm încă o dată paradoxul: numai atunci cînd domnește cultul ego-ului se impun valorile de toleranță, numai cînd dispare școala datoriei este consfințit idealul respectului acordat dife-

rențelor. Evoluția moralei își are rațiunile ei pe care rațiunea morală nu le cunoaște.

Toleranța revendicată astăzi nu poate fi asimilată cu relativismul sau cu scepticismul complet cum le tot place să repete adversarilor „sufletului dezarmat". Cultura neoindividualistă coincide cu un atașament din ce în ce mai evident pentru valorile libertății personale, tot ceea ce încalcă acest principiu este respins cu înverșunare. De aceea nu este acceptată atitudinea Martorilor lui Jehova care refuză să-și vaccineze copiii; de aceea sînt considerate intolerabile exciziile rituale și mariajele forțate. Toleranța postmoralistă nu semnifică prăbușirea valorilor și echivalența tuturor credințelor, ea nu corespunde „inaptitudinii de a spune da sau nu" stigmatizată odinioară de Nietzsche ori absenței voinței denunțată astăzi de cruciații Republicii. „Diferențialismul" postmodern are limite, nu toate lucrurile au aceeași valoare, nu există doar „interpretări" echivalente: conștiința individualistă este un amestec de indiferență și de repulsie față de violență, de relativism și de universalism, de incertitudine și de caracter absolut al drepturilor omului, de deschidere la diferențele „respectabile" și de respingere a diferențelor „inadmisibile". Relativismul integral nu este decît o poziție de școală apărată în pamfletele și dizertațiile filozofice: la nivelul realității sociale, fluctuația convingerilor se reduce acolo unde este atacat nucleul minimal al eticii democratice.

Toleranța e mai mare atunci cînd este vorba de sexualitate și de viață de familie, de religie și de opinii politice. Ea se oprește acolo unde bunurile, persoanele și libertățile sînt amenințate. Astfel, opinia publică este în majoritate favorabilă menținerii sau reintroducerii pedepsei cu moartea; astfel, omorul în legitimă apărare este actul care se bucură de judecata cea mai indulgentă a europenilor: doar un francez din patru condamnă ferm persoanele care au ucis un spărgător ce le fura bunurile; pentru tineri, a răni un hoț care le-a intrat în casă este mai puțin grav decît a fura o

mașină. Tot atîtea atitudini care ilustrează primatul drepturilor subiective asupra datoriilor superioare ale moralei și dezvoltarea unei culturi morale *disociată* juxtapunînd permisivitate și intransigență punitivă, indulgență liberală și duritate represivă. Nu există nici o alunecare spre nivelarea valorilor, ci redistribuire socială a ceea ce e permis și interzis, flexibilitate a judecăților morale referitoare la sinucidere sau la viața sexuală, la avort sau la prostituție, dar persistență a severității față de diferitele forme ale violenței și delincvenței. Nu asistăm nici la prăbușirea voinței, nici la laxismul opiniei, ci la edificarea unei conștiințe în același timp tolerantă și dură.

Dacă respectul diferențelor figurează în palmaresul valorilor, în schimb nimic nu împiedică xenofobia să se banalizeze în mentalitățile și comportamentele din viața de toate zilele. În 1990, 4 francezi din 10 recunoșteau că au deseori sau ocazional sentimente rasiste, 8 din 10 considerau că purtarea unor oameni poate uneori justifica reacții rasiste față de persoana lor. În timp ce extrema dreaptă se instalează durabil în peisajul politic francez, noțiunea de „prag de toleranță" se bucură de succes, discursurile antisemite revin pe scena publică, morminte evreiești sînt profanate, numeroși francezi se declară ostili construcției de moschei în orașele lor. Aspectul cel mai semnificativ al fenomenului nu este atît ascensiunea xenofobiei cît eroziunea interdicției rasismului care a beneficiat de o puternică legitimitate de la sfîrșitul celui de al doilea război modial. A căzut o barieră, discursul social avansează acum un drept suplimentar: după tabuul sexului, tabuul rasist a dispărut, continuă marșul individualist care revendică dreptul de a „spune tot", de a disprețui tot, de a „nega" tot, fie și adevărul istoric al faptelor. Dacă negarea parțială a legitimității interdicției rasiste contrazice logica liberală emancipatoare și universalistă, ea nu este mai puțin una dintre manifestările radicale, dure, ale neoindividualismului care se eliberează de vechile constrîngeri ideologice și morale. În prezent, revendicarea individualistă con-

tribuie la extinderea drepturilor fiecărui individ ca și la negarea parțială a idealurilor umaniste.

Oricare ar fi realitatea xenofobiei actuale, aceasta nu poate justifica discursurile apocaliptice care agită spectrul perioadei interbelice. Au avut loc schimbări majore în raportul social față de celălalt cu privire la „rasă" sau la religie: astăzi, aproape 9 francezi din 10 declară că apartenența la comunitatea evreiască a unui candidat la Élysée nu ar influența cu nimic votul lor, francezii ce susțin ideea că evreii nu sînt cetățeni ca ceilalți sînt incontestabil mai puțin numeroși decît imediat după război; afacerea Carpentras și condamnarea unanimă ce i-a urmat au arătat cel puțin limitele antisemitismului în Franța. Succesele electorale ale național-populismului nu trebuie să ascundă faptul că violențele antisemite și xenofobe nu ating decît rar extremele, ele sînt mai mult izolate decît generale, mai mult reținute decît agresive, mai mult simbolice decît îndreptate împotriva unor persoane. Aici este noutatea: în timp ce asistăm la o recrudescență a amenințărilor, a graffiti-urilor, a insultelor, a manifestelor, a profanărilor de morminte, acțiunile direct violente cu caracter xenofob sau rasist rămîn izolate. Ura socială față de celălalt este îndreptată mai puțin împotriva persoanelor și mai mult împotriva simbolurilor, mai puțin împotriva celor vii și mai mult împotriva celor morți. Interdicția referitoare la intoleranța verbală a fost parțial ridicată, nu și cea cu privire la sînge, totul se petrece ca și cum antisemitismul și xenofobia ar fi fost cuprinse și ele de procesul de „pacificare" a moravurilor și de delegitimare a violenței fizice, coextensiv la domnia neoindividualismului.

Concomitent, „rasismul" contemporan a renunțat la tematica superiorității rasei și nu se mai bazează pe o viziune inegalitară și dominatoare a oamenilor. La scara istoriei, schimbarea ideologică este decisivă, „celălalt" prin religie sau rasă și-a pierdut caracterul său funciarmente neasemănător; dinamica egalității democratice și-a îndeplinit rolul, celălalt are de-acum încolo o „identitate

culturală", nu mai este o ființă ontologic inferioară. Chiar dacă este adevărat că asistăm la manifestări crescînde de alergie la tenurile de culoare mai închisă, ceea ce reînvie nu este rasismul clasic: ostilitatea manifestată nu mai este însoțită de chemări la pogromuri, de dorința de exterminare, de negarea umanității celuilalt; ceea ce e în discuție nu se referă atît la diferența rasială, culturală sau religioasă ca atare, cît la problemele sociale create de noile valuri de imigranți. Viitorul democrațiilor noastre nu constă în reînvierea ideologiei rasiste triumfătoare și nici în răspîndirea unei toleranțe universale și radioase: el rezidă în apariția unor noi forme de diviziune și segregare, de ignoranță și indiferență interrasială fără să fie pus în cauză principiul democratic de egalitate în drepturi a cetățenilor și de egală demnitate a oamenilor. Democrațiile inventează noi excluderi separate de orice sistem de legitimare, ghetourile se repliază asupra lor însile în timp ce societatea este „deschisă", discriminările rasiale sau etnice se reproduc chiar dacă drepturile omului se află la apogeu. Excomunicării rasiale ostentative i s-a substituit *distanța* grupurilor față de alte grupuri; detestarea rasială isterică a fost înlocuită cu o *indiferență* individualistă mai mult sau mai puțin amestecată cu ostilitate și uneori cu violență. Dinamica segregării sociale își urmează cursul, creînd mai puțin o stare de război incandescentă cît o stare de delincvență și de *străini de aceeași cetățenie*. Dacă raportul cu celălalt nu mai comportă inumanitatea de odinioară, el a înaintat totuși puțin pe calea umanistă a lui „nimic din ce e omenesc nu-mi este străin".

"Reîntoarcerea religiei" este deseori analizată ca un alt semn al angajării democrațiilor noastre pe panta intoleranței. Ascensiunea integrismului creștin a dat loc la atentate împotriva clinicilor care practică avortul, la o cruciadă contra pilulei abortive R.U. 486, la incendieri de săli de cinematograf care proiectau filme considerate blasfematorii pentru religie. Celelalte mari religii monoteiste nu au rămas nici ele străine, departe de asta, reactivării

tradițiilor sacre: fundamentalismul musulman nerecunoscînd nici o altă referință pentru organizarea cetății oamenilor decît Coranul, integrismul evreiesc interzicînd mai ales căsătoriile mixte sau refuzînd circumcizia băieților ai căror mame nu sînt evreice. La care se adaugă proliferarea sectelor religioase ce dețin adevărul absolut, reclamînd supunerea totală a discipolilor și practicînd o colonizare spirituală de tip totalitar. În mod evident, nu toate manifestările acestei nebuloase de „reînvieri" sau sectare sînt echivalente și nu au același impact în toate părțile planetei. Cu toate acestea, un ansamblu heteroclit de credințe și practici dă iarăși, chiar în sînul democrațiilor noastre, prioritate tradiției față de libertatea individuală, pretinde supunerea integrală la Lege, redefinește identitatea religioasă în termeni de sînge și de comunitate închisă, de ultraortodoxie și de excomunicare, situîndu-se pe poziții opuse valorilor individualiste, laice și tolerante.

Totuși, tendința principală a democrațiilor este evident contrară acestei reafirmări fundamentaliste, ea promovează emanciparea spiritelor față de practici, apartenențe și dogme religioase. Doar 1% din catolici se mai spovedesc o dată pe lună, mai puțin de 10% asistă în mod regulat la slujba duminicală. Renaștere a ortodoxiei religioase? Doar un tînăr credincios din patru consideră că religia trebuie acceptată în integralitatea ei, 70% dintre ei afirmă că anumite aspecte ale religiei creștine îi deranjează, trei catolici practicanți din cinci cred că poți să te consideri catolic și, în același timp, să accepți principiul unui dezacord cu declarațiile oficiale ale papei. Emancipîndu-se de autoritățile oficiale, viziunile religioase se destructurează, devin mai fluide, se aliniază logicii individualiste a *self-service*-ului și a pluralismului apartenențelor. Concomitent, credințele se organizează mai mult în funcție de căutarea de sine personalizată care amestecă, pe ici, pe colo, tradiții din Orient și din Occident, spiritualitate și ezoterism, absolut și sănătate holistică, meditație și relaxare, mistere și terapii ale corpului. Dogmele primite au fost înlocuite de căutarea unui

adevăr personal și sincretic, dirijismul sufletelor de „expansiunea conștiinței", regula de autenticitate. Sîntem în era religiilor în *kit* finalizate de eu, îndepărtîndu-ne atît de lumea intoleranței religioase cît și de un univers rațional eliberat de sensul transcendenței.

Este adevărat că dinamica socială a valorilor liberale nu a împiedicat apariția unor mișcări ce se definesc prin spirit sectar și intolerant. Acesta este lucrul cel mai uimitor: în momentul în care principiul de libertate individuală își anexează masiv sferele vieții particulare și publice, există indivizi care îi refuză explicit valoarea în ceea ce îi privește pe ei înșiși și uneori chiar și pe ceilalți. În era hiperindividualistă, autonomia subiectivă se manifestă pentru majoritate prin devalorizarea autorităților exterioare voinței proprii, dar, pentru unele minorități, prin renunțarea voluntară la libertatea de conștiință. Să nu ne înșelăm, acest neofundamentalism nu reconstituie cîtuși de puțin vechiul univers al tradiției, ci este încă o figură a libertății individualiste, o căutare identitară, o *opțiune* a cărei caracteristică este de a accepta autoritatea dogmelor și de a se supune comunității. În zilele noastre, construcția sinelui trece și prin negarea autonomiei și refuzul hedonismului liberal. Hypermarketul individualist nu face decît să se doteze cu un raft suplimentar de „produse": în trezirea diverselor integrisme, cea care se impune este logica individualistă, lărgind și mai mult gama de opțiuni și de orientări în viață, permițînd adoptarea valorilor și stilurilor de viață celor mai antinomice. Chiar ceea ce se opune direct spiritului de libertate își are locul său în societățile noastre, chiar și „servitudinea voluntară" face parte din oferta globală: dincolo de această negare manifestă a principiului individualist produsă de indispoziția caracteristică stării sociale postmoderne, există, în profunzime, o expansiune a logicii sale polimorfe, o creație a unei arii de supraalegere pînă în sfera sensului.

În democrațiile deschise, mișcările religioase „dure" renasc, dar într-o formă minoritară. Toleranță a maselor refractare la manifestările violente și autoritare, extremism dogmatic al unor

grupuri marginale: ceea ce e cel mai semnificativ este puternica etanșeitate existentă între cei doi poli, impermeabilitatea majorităților tăcute la atacurile extremiste. De acum înainte, mișcările radicale se dovedesc incapabile de a incendia întreaga colectivitate, de a antrena pe urmele lor masele atașate valorilor de autonomie și de prudență. Păturile marginale dispuse să meargă pînă la capăt agită democrațiile la suprafață dar foarte puțin în profunzime; nici un curent mistic nu este apt să împiedice societatea civilă de a merge pe drumul ei, pretutindeni extremismele produc emoție în rîndul opiniei publice dar eșuează cînd vor să tulbure etosul individualismului pașnic și foarte tolerant al majorității.

CAPITOLUL V

ORDINEA MORALĂ SAU CUM SĂ NE DESCOTOROSIM DE EA

Cine nu vede că societățile noastre sînt azi la mare distanță de epoca lipsită de griji, romantică, nebunească a contra-culturii și a utopiei anticapitaliste? Oamenii acelei epoci voiau „să schimbe viața", noi ridicăm în slăvi întreprinderea și excelența profesională; ei veștejeau familia burgheză, noi o situăm pe treapta cea mai înaltă a scării valorilor; ei puneau semnul egalității între progresul uman și dreptul femeilor de a dispune de trupul lor, azi legislațiile liberale asupra avortului sînt puse în discuție; ei cîntau *Internaționala* și visau la comunități deschise, noi avem „identitatea națională" și chemările la „dreptul sîngelui". Fără îndoială că sîntem martorii unei mari cotituri culturale, ai unei reafirmări de referențiali într-atît de marcați de conservatorism încît unii nu ezită să pronunțe numele primejdiei pe care o văd profilîndu-se la orizont: revenirea ordinii morale.

Pentru prima oară un regim explicit de „ordine morală" își face apariția la începutul celei de a III-a Republici. Scopul său este

de a restaura principiul monarhic și de a restabili valorile catolice tradiționale: comemorarea zilei de 14 iulie este interzisă, înmormîntările civile sînt prohibite, busturile Republicii îndepărtate din primăriile din sudul Franței. Mai tîrziu, „revoluția națională" a guvernului de la Vichy reia ideea vestejind „delăsarea morală" a francezilor, vechea deviză a republicii este înlocuită cu „Muncă, familie, patrie". În logica sa profundă, ordinea morală s-a constituit ca o reacție la cultura individualistă, democratică și materialistă moștenită de la Revoluția franceză acuzată că se află la rădăcina decadenței, a înfrîngerii, a climatului de iresponsabilitate din țară. Se consideră că doar o mare revoluție a valorilor care să bareze calea „spiritului frivol" și care să redea întreaga demnitate spiritului de sacrificiu și de disciplină este capabilă de a salva patria de naufragiu. Toată retorica ordinii morale s-a sprijinit pe condamnarea categorică a individualismului „dizolvant" al drepturilor omului și pe exaltarea concomitentă a primatului datoriilor față de comunitățile organice, fie acestea familiale, naționale sau profesionale. Muncă, familie, patrie: trilogia afirma solemn primatul obligațiilor asupra drepturilor individuale, prioritatea efortului asupra valorilor legate de „plăcere" și a supunerii asupra revendicărilor.

Această ofensivă împotriva principiilor moderne liberale și democratice nu trebuie să ascundă continuitatea istorică în care, paradoxal, s-a înscris acțiunea de regenerare morală prin muncă, familie și patrie. În tot cursul secolului al XIX-lea și pînă la al doilea război mondial, toți acești referențiali au fost în mare parte puși la loc de cinste de curentele de gîndire cele mai diverse, datoriile de muncitor, de tată, de cetățean s-au bucurat de un renume fără egal, pretutindeni drepturile individualiste au fost contrabalansate și cel mai adesea dominate de obligațiile morale și colective. Din acest punct de vedere, ordinea morală se referă

nu numai la perioade și la regimuri politice specifice, ci a însoțit efectiv primul moment istoric al individualismului modern preocupat să redreseze moralitatea publică și individuală prin afirmarea datoriilor fundamentale ale individului față de colectivitate.

În aceste condiții mai putem oare să vorbim de ordine morală în societățile noastre cînd tocmai ele tind să dizolve ideea de datorie față de colectivitatea integratoare, cînd valoarea renunțării la sine este desuetă, cînd plăcerile, distracțiile și drepturile subiective sînt zilnic stimulate și ridicate în slăvi? Chiar dacă o nuanțăm cu adjectivul „nouă", ideea de ordine morală mai mult îngreunează înțelegerea decît o ușurează. Nu încape nici o îndoială că există semne de ordine morală – amenințările împotriva dreptului de avort sînt un exemplu grăitor: aceasta nu e însă de-ajuns pentru vorbi de o reîntoarcere a ordinii morale, într-atît e de adevărat că societățile noastre sînt de-acum înainte antrenate într-un proces sistematic de anemizare și de delegitimare a spiritului datoriei. Nu încape nici o îndoială că se acordă o atenție sporită problemelor morale: trebuie totuși să precizăm că această trezire etică semnifică avîntul unei morale individualiste nedureroase și nicidecum restabilirea unei morale bazate pe sacrificiu. Să te dăruiești? Cine nu vede că acest ideal s-a devalorizat? Să te sacrifici pentru o cauză superioară colectivă? Cine-ți cere acest lucru? Trebuie să înțelegem destinul actual al eticii fără a urma modelul tradițional al primatului obligațiilor supreme față de ceea ce ne depășește. Ați spus „ordine morală? În 1987 doar 14% din francezi se declarau favorabili devizei „Muncă, familie, patrie".

DRAGĂ FAMILIE

Familia à la carte

Pînă nu de mult, familia făcea obiectul unor acuzații vehemente, un tineret avid de libertate o asimila cu o instanță alienantă, contestatarii cu o structură ce reproduce raporturi de proprietate și dominație represivă. Viraj de 180 de grade: astăzi în palmaresul valorilor, familia a încetat de a mai fi acea sferă din care căutai să ieși cît mai curînd posibil, tinerii stau din ce în ce mai mult cu părinții lor, „cocooning"-ul este la ordinea zilei, adolescenții în marea lor majoritate declară că se înțeleg bine cu părinții lor.

Familia este singura instituție căreia marea majoritate a europenilor se declară gata de a-i sacrifica totul, inclusiv propria viață[1]; în 1987, 7 francezi din 10 afirmau că familia este singurul loc unde se simt bine și destinși[2], mai mult de 8 tineri francezi din 10 considerau că părinții lor își îndeplineau bine sau mai degrabă bine rolul; numai un francez din 10 este de acord cu afirmația că „lumea n-ar mai trebui să se căsătorească", în vreme ce la începutul deceniului nostru, 6 studenți din 10 declarau că le-ar plăcea ca proprii copii să aibă aceeași experiență familială ca și ei. „Familii, vă urăsc" nu va fi fost decît un strigăt aruncat în treacăt, o paranteză protestatară deja închisă.

---

1 Jean Stoetzel, *op. cit.*, p. 123.

2 Ceea ce nu împiedică violența să se manifeste la 10% din cupluri: 2 milioane de franțuzoaice au fost bătute, într-un moment sau altul al vieții, de soții lor.

Mai trebuie să precizăm că această „reabilitare" a familiei nu înseamnă nicidecum reintroducerea datoriilor tradiționale prescrise de morala burgheză și religioasă: în societățile contemporane, celebrăm familia, din care excludem obligațiile necondiționate. Se știe, într-adevăr, că după un ciclu puternic regresiv, numărul de căsătorii în Franța este din nou în ușoară creștere[1], dar, în același timp, divorțurile, uniunile libere și nașterile în afara căsătoriei sînt din ce mai numeroase; mai mult, nici unul dintre aceste comportamente nu mai este condamnat de societate. Cultul familiei s-a eliberat de vechile prescripții obligatorii în beneficiul împlinirii intime și al drepturilor subiectului liber: drept la concubinaj, la separarea soților – doar 4% din francezi se declară ostili principiului divorțului -, la contracepție, la maternitate în afara căsătoriei, la o familie puțin numeroasă, nu mai există o datorie strictă care domină dorințele individuale. Cine s-ar expune azi ridicolului de a declara cum făcea propaganda regimului de la Vichy: „Temeți-vă că într-o zi va trebui să roșiți în fața propriilor copii dacă nu veți avea decît unul sau doi"? În momentul în care numărul de familii cu mulți copii descrește, în momentul în care dreptul la contracepție nu mai e pus sub semnul întrebării decît de o minoritate de credincioși, o nouă morală domestică și-a făcut apariția: a te căsători, a rămîne împreună, a da naștere la copii, toate acestea s-au eliberat de orice idee de obligație imperioasă, doar căsătoria legitimă este cea care aduce fericirea. Deși este din nou cotată la bursa valorilor, familia nu a devenit mai puțin o instituție postmoralistă, reciclată de logica autonomiei individualiste.

---

1 Creștere foarte relativă: numărul de căsătorii contractate azi în Franța este de 4,8 la 1.000 de locuitori, față de 7 în 1965. Tendința majoră indică un recul al instituției căsătoriei: între 1972 și 1988, numărul de căsătorii în Europa occidentală a scăzut cu 20%. Dacă tendința actuală se menține, în 2010, 28% dintre franțuzoaice de 50 de ani și 45% dintre suedeze nu vor fi măritate.

Ce rămîne din morala familială tradițională în era băncilor de gameți, de embrioni congelați, a însămînțării artificiale și a fecundării *in vitro*? Într-un interval de timp foarte redus, aceste metode au răsturnat literalmente conceptele tradiționale de filiație, de paternitate și de maternitate: o femeie poate fi fecundată de un bărbat anonim sau decedat, femeia care concepe și cea care poartă sarcina pot fi disociate, mama unei femei poate da naștere copilului propriei fiice. Odată cu noile tehnici de reproducere, procrearea unui copil fără tată, maternitatea și paternitatea fără relație sexuală au devenit posibile. Nu asistăm la renașterea ordinii familialiste ci la dizolvarea sa postmoralistă, nu ne mai caracterizează datoria de a procrea și de a ne căsători, ci dreptul individualist de a avea un copil, chiar dacă acest copil rezultă dintr-o legătură extraconjugală. În 1985, un francez din doi considera că perechile care trăiesc împreună fără a fi căsătorite trebuie să poată beneficia de noile tehnici de procreare, 4 din 10 apreciau că aceste tehnici sînt legitime aplicate la văduve sau la femei singure; în Spania, femeile celibatare pot avea acces la procrearea asistată medical; în Olanda, femeile virgine sau homosexuale au dreptul să beneficieze de tehnicile de însămînțare artificială. Procreatica anihilează normele stabile ale ordinii familialiste, ea precipită apariția domniei individualiste a copilului și a familiei în regim de „autoservire".

Deja 30.000 de copii s-au născut în Franța dintr-un tată necunoscut prin însămînțare artificială cu donator, un copil din 200 va fi de-acum înainte conceput în afara trupului mamei. Dispariție a eticii familiale tradiționale, exacerbată de diagnosticul prenatal care permite viitorilor părinți să cunoască și să aleagă sexul copilului prin avort selectiv. Tot mai numeroși medici și geneticieni răspund acum favorabil cererilor venite din partea părinților dornici de a cunoaște sexul fetusului și aceasta în numele principiului de libertate individuală în domeniul reproducerii[1].

1 Dorothy C. Wertz și John C. Fletcher, „Le choix du sexe: une connaissance fatale", *Esprit*, nov. 1989.

Ordinea morală proclama primatul drepturilor familiei asupra drepturilor individului; ordinea postmoralistă face exact contrariul atunci cînd coincide cu familia orientată spre consum, cu copilul pe măsură, cu „echilibrul" voluntar al familiei în funcție de sexul copilului și poate în curînd cu alte caracteristici.

Departe de a fi un scop în sine, familia a devenit o proteză individualistă, o instituție în care drepturile și dorințele subiective sînt mai importante decît obligațiile categorice. Vreme îndelungată valorile de autonomie individuală au fost supuse ordinii instituției familiei. Această epocă a apus: puterea înzecită a drepturilor individualiste a devalorizat atît obligația morală a căsătoriei cît și pe cea de a procrea un număr cît mai mare de copii. Desigur, părinții recunosc că au anumite datorii față de copii: dar nu merg totuși pînă acolo încît să rămînă împreună toată viața și să-și sacrifice existența personală. Aceasta este familia postmoralistă pe care o construiești și o reconstruiești liber, cît timp vrei și cum vrei. Nu se mai respectă familia în sine, ci familia ca instrument de împlinire a persoanelor, instituția „obligatorie" s-a metamorfozat în instituție emoțională și flexibilă.

Diversele rele care însoțesc dezvoltarea familiei orientate spre „consum" au fost înfățișate pe larg: drama divorțului, „dezumanizarea" noilor tehnici de procreare, dispariția figurii tatălui, criza reperelor de identitate ale copilului. La care se adaugă, la un cu totul alt nivel, demografic de această dată, pericolele colective legate de scăderea pretins catastrofică a indicelui de fecunditate observabilă de la începutul anilor 1970: imposibilitatea ca generația nouă s-o înlocuiască pe cea veche, pierdere a identității naționale și, pentru unii, de-a dreptul „autogenocid", „sinucidere colectivă" a națiunilor. Dar datele demografice sînt ele oare conforme cu acest tablou sumbru? Ne putem îndoi. Pe de o parte, populația franceză cunoaște de o jumătate de secol cea mai puternică creștere din istoria sa, populația a sporit de la sfîrșitul războiului cu 40%, în prezent se nasc mai mult de 750.000 de copii

pe an; chiar fără imigrație, populația franceză, începînd cu 1945, ar fi crescut cu 11 milioane de persoane, în loc de 17 milioane[1]. Pe de altă parte, de aproximativ cinci ani, „descendența finală" s-a stabilizat în Franța în jurul cifrei de 2,1 copii de fiecare femeie, rată suficientă pentru a asigura reînnoirea generațiilor. Fără îndoială că azi există mai puține familii numeroase decît altădată, dar în același timp sînt mai multe cupluri care, spre deosebire de perioada interbelică, au mai mult de un copil. Fără îndoială că indicii de fecunditate scad la tinerele femei, dar urcă la femeile mai în vîrstă care au tendința de a naște mai tîrziu copiii pe care-i doresc[2]. Nu există nici o tendință majoră și inexorabilă care să marcheze o fecunditate în scădere: dinamica neoindividualistă nu înseamnă refuz de a avea un copil, ci copilul atunci cînd îl vrei și numărul de copii pe care îi vrei. Chiar dacă într-un anumit număr de țări europene se observă o descreștere a „indicelui conjunctural", nimic nu arată că este vorba de un proces de lungă durată, inevitabil și ireversibil: mai ales din momentul în care întîrzierea maternității se va stabiliza, indicele are toate șansele să crească din nou, ca în Suedia unde deja a depășit iarăși valoarea 2. În fond, cu natalitatea se întîmplă ca și cu sexualitatea, universul autonomiei individualiste nu scurtcircuitează toate reglementările, ci funcționează mai degrabă ca o „dezordine homeostatică" în stare, în cazul de față, să asigure reînnoirea populației în afara oricărei morale nataliste.

Este o viziune foarte îngustă aceea de a asimila individualismul cu monada narcisică fără altă dorință decît aceea de eul pur. Oricare ar fi amploarea cultului autonomiei, al sănătății, al tinereții, cuplurile doresc și fac statistic între 2 și 3 copii: pasiunile narcisice nu contrazic cîtuși de puțin dorința de a avea copii, de fapt numărul „mediu". Nici 1 copil, nici 4, nici 5: această alegere

1 Asupra acestor date, vezi Hervé Le Bras, *Marianne et les lapins*, Paris, Olivier Orban, 1991.

2 Acest aspect este puternic subliniat de Hervé Le Bras, *op. cit.*

ilustrează tipic individualismul postmoralist arătînd că nu mai e vorba de a-ţi „sacrifica" viaţa intimă sau profesională prin naşteri multiple, dar nici de a te lipsi de bucuria de a avea copii. Să cîştigi pe „toate planurile", să „reuşeşti" în viaţa profesională ca şi de familie, cultura neoindividualistă poate face să oscileze indicele de fecunditate, dar nu este asimilabilă cu o maşină de război îndreptată împotriva natalităţii, într-o epocă în care nimeni nu vrea să renunţe la nimic şi în care copilul face parte integrantă din calitatea totală a existenţei. Dorinţele individualiste lăsate în voia lor sînt sinonime cu „haos organizator" şi nu cu „*baby krach*".

Drepturi ale copiilor, datorii ale părinţilor

Procesul istoric care asigură supremaţia drepturilor individuale asupra datoriilor afectează pînă şi ideea de respect şi de devotament filial. Desigur, a cincea poruncă se bucură încă de o mare autoritate: mai mult de 6 europeni din 10 cred că toţi copii datorează dragoste şi respect părinţilor, oricare ar fi calităţile şi defectele acestora. Şi aici însă distanţa dintre idealurile afişate şi realitatea socială efectivă este foarte semnificativă. În prezent, educaţia de tip liberal-psihologic şi valorile de libertate individuală contribuie la reducerea, ba chiar la distrugerea simţului datoriilor filiale: copiii nu mai sînt crescuţi pentru a-şi cinsti părinţii ci pentru a fi ei înşişi fericiţi, pentru a deveni indivizi autonomi, stăpîni pe viaţa şi pasiunile lor. Ce sens trebuie să dăm noţiunii de datorie de supunere filială din moment ce în materie de profesiune, de căsătorie, de locuinţă, de educaţie a copiilor nu mai recunoaştem decît principiul libertăţii individuale? Într-o societate bazată pe exprimarea şi afirmarea personalităţii individuale, cultul imemorial al părinţilor îşi pierde iremediabil forţa, fiecare este considerat liber şi trăieşte mai întîi pentru el însuşi. Sacrificiul de sine în beneficiul dorinţii părinţilor nu mai are legitimitate socială, simţul pietăţii filiale se atenuează ineluctabil,

făcînd loc, în cel mai bun caz, sloganului „fiecare la el acasă", iar în cel mai rău caz violenței: în timp ce în Statele Unite s-au constituit asociații de părinți bătuți, în Norvegia, Canada și iarăși în Statele Unite, o persoană în vîrstă din cinci pare să fie victima violențelor psihologice și a exploatării financiare în sînul propriei familii, iar între 2 și 5% ar suferi chiar violențe fizice. Fără îndoială aceasta este o tendință extremă: e adevărat că azi părinții în vîrstă trăiesc singuri, se sting în spitale sau în casele pentru vîrsta a patra. Ca în *Noii monștri* de Dino Risi, își vor aștepta moartea în azile.

Aceasta nu înseamnă că procesul de eroziune a datoriilor nu are limită. Nu e nimic mai scandalos azi decît să nu-ți iubești copiii, să nu te îngrijești de fericirea și de viitorul lor. Individualismului narcisic i se pune aici o stavilă; dreptul la autoabsorbție subiectivă nu merge pînă la discreditarea principiului obligațiilor părintești: cu cît valorile individualiste cîștigă teren, cu atît devine mai puternic sentimentul datoriilor față de copii; cu cît sentimentul obligației față de „marea societate" scade, cu atît noțiunea de responsabilitate față de cei „mici" cîștigă autoritate. Fără îndoială că nici o altă obligație morală „pozitivă" nu beneficiază de o legitimitate atît de mare: era postmoralistă atenuează în general datoriile dar amplifică sentimentul de responsabilitate față de copii. De aceea crește continuu numărul de plîngeri împotriva părinților: sînt vinovați de a nu se interesa destul de felul în care învață la școală progeniturile lor, de a nu participa la asociațiile de părinți, de a prefera sacrosanctul week-end ritmurilor școlare armonioase. Lista în care sînt înșirate greșelile părinților e lungă: se debarasează de propria responsabilitate aruncînd-o pe umerii profesorilor, își lasă copiii să se abrutizeze în fața televizoarelor, nu mai știu să se facă respectați. Pe măsură ce copilul triumfă, faliile din educația familială sînt tot mai sistematic puse în evidență și denunțate. Nu mai există copii răi ci doar părinți răi.

Ar fi inexact să interpretăm acest concert de critici ca pe un semn al declinului masiv al virtuților părintești: mai precis, el

atestă o cultură avînd copilul în centrul ei și acționînd mai mult ca oricînd pentru a responsabiliza familiile cu privire la dimensiunile din ce în ce mai largi și complexe ale vieții. Desigur, nu prin îndemnuri morale ci prin mijlocirea, foarte eficace, a informației, a popularizării științifice, a sensibilizării mediatice. Cărțile și ghidurile practice referitoare la copii au o largă difuziune, bebelușii apar pe coperțile revistelor, sfaturile cu privire la alimentație, igienă, psihologie, jocuri și boli nu mai sînt de ajuns, ni se explică acum potențialitățile fetusului și competențele noului născut. Iată că a venit vremea „pruncului cetățean" conștient și comunicativ, individualizat și sensibil, care cere o conversație și o atenție susținute. A apus epoca „dresajului" bebelușilor asimilați cu un „tub digestiv", responsabilitatea părinților este de acum înainte totală, ea începe chiar înainte de naștere dacă e adevărat că fetusul este deja o persoană. Nu sîntem în epoca în care se prescriau datorii stricte, acum se dă prioritate căldurii umane, emoției, ascultării. Din moment ce primele luni de viață sînt recunoscute ca decisive pentru viitorul copil, descoperirile științifice și sfaturile practice sînt tot mai numeroase iar educația are drept scop dezvoltarea globală a personalității, este inevitabil ca sentimentul de responsabilitate al părinților să fie mai mare: acum, orice decizie este, într-un sens, problematică, totul a devenit important în raporturile cu copiii. De unde paradoxul postmoralist deja enunțat în problema igienică: cu cît se aduc mai puține omagii solemne datoriilor, cu atît atenția acordată copiilor apare ca o exigență de nedepășit.

De secole, societățile moderne au ridicat în slăvi ideea de datorie față de copii. Dar, în același timp, ele au continuat, credincioase unei tradiții imemoriale, să privilegieze datoriile copiilor față de părinți. Odată cu momentul postmoralist, s-a produs o răsturnare: datoriile părinților au devenit acum mai importante decît ale copiilor, în ciuda afirmării „dreptului de a avea un copil" făcut posibil de noile tehnici de procreare. Ingratitudinea copiilor

e mai puțin scandaloasă decît indiferența părinților față de propriile progenituri. Violența exercitată împotriva copiilor a devenit în ochii opiniei publice o vină de neiertat, intolerabilă: 96% dintre francezi cred că ar denunța la poliție un vecin care și-ar chinui copilul. Din ce în ce mai mult, mass-media, autoritățile publice, asociațiile de protecție a copilului încearcă să ridice tabuul care înconjoară abuzurile sexuale îndreptate împotriva copiilor. Pretutindeni au prioritate protecția, sănătatea, dezvoltarea psihologică a copiilor: deja, în anumite state americane, mamele sînt condamnate de justiție pentru că s-au drogat în timpul sarcinii, tribunalele au creat crima de „feticid", copiii vor putea acum să-și aducă mama în fața justiției pentru suferințele suportate *in utero*[1]. În Suedia, legea consideră că orice copil are dreptul să-și cunoască originile genetice, să știe cine sînt părinții săi; în aceste condiții, contrar practicii din Franța, însămînțarea cu spermă de la un donator nu poate fi anonimă: dreptul de a ști cui îi datorează copilul viața este mai important decît dreptul la viață particulară al donatorilor ori autonomia familiei. În Franța, utilizarea testelor de amprentă genetică în investigațiile ce urmăresc stabilirea paternității este de-acum prevăzută de lege: dreptul copilului la o dublă filiație este legal recunoscut împotriva vechiului drept al bărbaților de a nu-și recunoaște copilul. Din punct de vedere social, recunoașterea „dreptului de a avea un copil" încetează tocmai acolo unde datoriile referitoare la educație par să nu poată fi asigurate convenabil: covîrșitoarea majoritate a francezilor se opune ca bărbații singuri, cuplurile de homosexuali și cuplurile trecute de menopauză să poată beneficia de noile tehnici de procreare. În ochii celor mai mulți, a avea un copil nu e un drept legitim decît atunci cînd părinții sînt în stare să îl crească în condițiile recunos-

1 În Australia, o fată de 18 ani a intentat și cîștigat un proces împotriva mamei sale acuzată de a nu-și fi pus centura de siguranță cînd era însărcinată în cinci luni: această neglijență a cauzat copilului, datorită unui accident de circulație, paralizii și leziuni ireversibile.

cute, pe bună dreptate sau nu, drept „satisfăcătoare". Desigur, nu există un consens referitor la ceea ce se înțelege prin educație „normală" și la persoanele ce pot beneficia de tehnicile de procreare: astfel, francezii sînt foarte divizați în problema văduvelor care doresc o însămînțare *post-mortem* și a femeilor singure ce vor un copil; în Spania și Marea Britanie, legea autorizează însămînțarea *post-mortem* și procrearea artificială pentru femeile singure. Dar oricît de mare ar fi dezagregarea ideii de familie „tradițională" și extensia „dreptului la un copil", mai ales pentru femeile singure, acesta rămîne valabil în limite stricte: dreptul de a fi părinte în Franța nu este nelimitat din punct de vedere social – el este refuzat bărbaților singuri, homosexualilor, cuplurilor după menopauză[1]; cel care comandă raportul nostru cu procrearea artificială și orientează etica noastră domestică este dreptul la fericire și la dezvoltare psihologică al copilului.

Spirala liberală trebuie din ce în ce mai mult să țină seama de problema copilului. Dacă trebuie să punem la stîlpul infamiei tele-hecatomba, în mare parte este din cauza copilului; dacă pornoul este „insuportabil", aceasta se datorează faptului că trebuie să respectăm sensibilitatea minorilor; dacă trebuie să interzicem publicitatea pentru țigări o facem, între altele, pentru a nu da exemple proaste tinerilor. Dinamica postmoralistă care privilegiază drepturile subiective întărește totuși sentimentul de obligație părintească exact pe linia mișcării seculare a „descoperirii" moderne a copilului. În societățile noastre individualiste, copilul a devenit principiul-responsabilitate ale adulților, un vector primordial de reafirmare a datoriilor.

Nu încape nici o îndoială că acest accent pus pe datorii constituie o barieră în calea inflației individualiste: copilul este rege, fericirea lui legitimează un ansamblu de constrîngeri ce se opun dreptului la autonomie al indivizilor. Totuși, fenomenul nu

1 Despre opinia francezilor, vezi Olivier Duhamel, „La procréation artificielle", in *Sofres, Opinion publique 1986*, Paris, Gallimard, 1986.

este deloc în contradicție cu logica postmoralistă. Căci dacă există într-adevăr o preeminență a unui tip de obligații, acestea se referă la sfera privată, acolo unde relațiile sînt mai ales afective: „datoria" poate să renască pentru că ea se detașează de orice dimensiune impersonală, autoritară, doctrinară pentru a se reconcilia cu înclinarea „naturală" spre tandrețe, spre sentimente. Obligația despre care e vorba funcționează nu atît ca un imperativ categoric și inflexibil ce presupune rezistență și efort cît ca legătură emoțională, impulsie „spontană", sentimentală, spre „mica societate" cu scopul de a dezvolta copilul și ființa noastră relațională. În multe privințe, „datoria" părinților seamănă cu ceea ce Guyau numea „fecunditate morală", acea „generozitate inseparabilă de existență fără de care mori, te veștejești pe dinăuntru[1]", acel principiu de expansiune spre celălalt care nu este o pierdere pentru individ ci îmbogățire, condiție a unei existențe veritabile, a unui nivel superior de viață.

În recunoașterea „obligațiilor" părintești, nu mai există ideea unei porunci tiranice îndreptată împotriva propriei persoane, nu mai există nici o noțiune obligatorie care să impună mutilarea sinelui, ci doar „condiția însăși a adevăratei vieți[2]". Să ai o viață reușită, înseamnă și să împărtășești bucuriile, să întemeiezi o familie, să *dai* copiilor pentru a fi mai mult tu însuți, să cîștigi lupta pe care-o presupun educația, echilibrul, fericirea lor. Dacă familia a devenit spațiu hiperemoțional, ea s-a transformat în același timp în întreprindere care trebuie administrată optim în toate dimensiunile sale; nimic nu mai trebuie neglijat, sănătatea copiilor, studiile, vacanța, programele de televiziune, muzica, limbile, jocurile și sporturile, totul este solicitat pentru a trezi, a ameliora, a progresa; părinții seamănă din ce în ce mai mult cu niște manageri „tineri și dinamici", îndrăgostiți de munca lor nesfîrșită. Problema

1 Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, rééd. Fayard, p. 91.
2 *Ibid.*, p. 217.

eticii părinților nu se pune atît în termeni de abnegație cît de management generalizat: devotamentul părinților nu mai e conceput ca negație de sine, ci ca instrument de împlinire integrală de sine, nevoie de a fi util, de a iubi și de a fi iubit, nevoie de avea o sferă de acțiune și de construcție intimă, de o viață mai intensivă și mai extensivă. Morala părinților, precum și fidelitatea contemporană, ține de exigența calității totale proprie societăților neoindividualiste; în legitimitatea superioară a datoriilor părintești se desfășoară tot etica postmoralistă, aleasă, emoțională, fără renunțare la sine.

Consacrarea datoriilor față de copii își găsește expresia ultimă, deși foarte controversată, în problema arzătoare a avortului. Într-adevăr, de mai mult de un deceniu sîntem martorii unei adevărate cruciade neoconservatoare care, asimilînd avortul cu crima, s-a angajat să abolească legislațiile liberale ale anilor 1970. În Statele Unite, după campanii virulente și acțiuni uneori violente împotriva „holocaustului copiilor", mișcările *pro-life* au repurtat deja o victorie: Curtea Supremă, după cum se știe, a limitat în 1989 decizia *Roe versus Wade* luată cu șaisprezece ani mai înainte, care recunoștea dreptul la avort. Nu numai că un stat poate de acum înainte să refuze orice formă de ajutor public spitalelor care practică întreruperea voluntară de sarcină, dar acestea nu mai au dreptul să dea sfaturi clientelor lor cu privire la avort. În aceeași ordine de idei, lobby-urile antiavort au amenințat să boicoteze toate produsele farmaceutice ale firmei care a pus la punct pilula R.U. 486 ce provoacă avortul, dacă nu se oprește producerea acesteia. Chiar dacă lupta împotriva avortului nu a luat nicăieri o formă atît de radicală, de pasională, valorile liberaționiste sînt de acum încolo în defensivă iar problema divizează opinia publică de pretutindeni. În numele respectului pentru viață, dreptul de a alege al femeilor este, de fapt, din nou violent contestat.

Este incontestabil că în problema avortului spiritul moralist intransigent renaște dînd prioritate datoriilor categorice. Dar

aceasta înseamnă oare că există o tendință opusă care întoarce spatele valorilor individualiste liberale? Realitatea este mult mai complexă. În ciuda revigorării interogației etice și a preocupării actuale pentru copii, 3 francezi din 4 între 15 și 49 de ani nu consideră astăzi că avortul este condamnabil. Chiar și catolicii practicanți se angajează tot mai mult pe calea toleranței, împotriva anatemelor Vaticanului: în 1990, 38% dintre ei se declarau favorabili principiului liberei alegeri, față de 25% în 1986. În același timp, pilula care produce avortul este rambursată de Securitatea socială, iar Marea Britanie, Olanda și țările scandinave vor autoriza în curînd utilizarea ei. Desigur, acea „*moral majority*" a reușit în Statele Unite să limiteze dreptul la avort, dar mai mult de 60% dintre americani se declară în continuare ostili acestei restricții. Dreptul poate să adopte un profil de ordin moral dar societatea civilă nu aderă la el, legitimînd majoritar dreptul femeilor de a dispune liber de propriul trup. Deja în Statele Unite lideri politici își schimbă atitudinea față de avort, scadența electorală obligă, și cea mai importantă asociație de medici americani sprijină răspîndirea pilulei R.U. 486. În Irlanda, consensul antiavort a fost spulberat de drama unei tinere violate și împiedicate, prin decizia Înaltei Curți, de a se duce să avorteze în Marea Britanie. Să nu ne grăbim însă să credem, atunci cînd este agitat stindardul apărării copiilor, că dinamica autonomiei individualiste înregistrează un recul; în ciuda regresului evident al marelui curent emancipator anterior, cultura care ne domină își urmează cursul postmoralist, legislațiile drastice împotriva întreruperii voluntare de sarcină sînt asimilate unor „extremisme inumane", tocmai reglementările moderate și liberale sînt socialmente legitime în spiritul triumfului drepturilor subiective asupra obligațiilor necondiționate.

Dreptul la viață împotriva dreptului de a alege: în problema de actualitate a avortului se înfruntă pe scena publică două legitimități morale fundamentale. Nu consolidarea curentului *pro-life*

caracterizează în profunzime epoca noastră, ci amploarea socială a dezacordului etic, expresia însăşi a erei democratice deconectate de cultul datoriei. Criză socială a legitimităţii morale care nu trebuie să ascundă, încă o dată, la scară istorică, progresul valorilor liberale şi aceasta în ciuda victoriilor de moment ale neorigoriştilor. De acum înainte doar o minoritate de spirite religioase susţine principiul unei interdicţii totale a avortului sau a pilulei care produce avortul. Chiar şi recenta decizie a Curţii Supreme a Statelor Unite nu a legalizat interzicerea avortului; judecătorii au confirmat legea restrictivă din Missouri, au apreciat ca fiind constituţională interzicerea acordării de către state a ajutoarelor publice pentru întreruperea voluntară de sarcină dar n-au incriminat aceste ajutoare. Aceasta nu înseamnă că dreptul la avort este definitiv şi intangibil: nu este exclus ca, pe măsură ce sensibilitatea etică faţă de viaţă şi de copii se accentuează, să vedem înmulţindu-se măsurile menite să restrîngă din ce în ce mai mult dreptul la avort. E foarte puţin probabil ca, într-o perioadă dominată de drepturile individuale, el să poată fi pus în discuţie în mod serios.

A MUNCI PENTRU SINE

De la morala muncii la managementul excelenţei

Societăţile industriale moderne au conferit muncii o valoare exemplară, întocmai ca şi familiei. În cursul secolului al XIX-lea, burghezii puritani şi spiritele laice, socialiste şi liberale au împărtăşit aceeaşi religie a muncii, toţi au intonat acelaşi imn „în cinstea zeului Progres, fiul cel mai mare al muncii", cum scria

Paul Lafargue. Puritanii protestanți au văzut în efortul profesional o datorie încredințată de Dumnezeu omului, o activitate care proslăvește pe Dumnezeu, mijlocul cel mai potrivit de a obține certitudinea harului. Curentele republicane au proslăvit munca, expresie cotidiană a solidarității fiecărui om cu toți semenii săi, necesară înfăptuirii progresului continuu al umanității. În timp ce englezii se făleau că sînt „albinele lucrătoare ale stupului mondial", școala republicii franceze se afirma ca „școală a muncii". Morala republicană a propovăduit efortul, valoarea muncii bine făcute, datoria de a fi util societății, a arătat că e rușine să fii leneș; cărțile de morală au ridicat în slăvi cuvintele lui Rousseau: „Orice cetățean leneș este un hoț", au conferit prestigiu preceptelor lui Franklin: „Nu-ți pierde timpul. Fă mereu ceva folositor. Abandonează orice ocupație care nu servește la nimic." Credința în munca civilizatoare și eliberatoare se află în centrul discursului social, lenea este o „crimă socială" ce constituie un pericol atît pentru cel care se lasă în voia ei cît și pentru colectivitatea al cărei membru este, fiecare trebuie să-și plătească datoria socială și să contribuie la dezvoltarea speciei umane și a națiunii.

Toate regimurile, fie ele liberale, totalitare sau de ordine morală, au înălțat imnuri în cinstea producției. În Uniunea Sovietică, partidul comunist a proslăvit performanțele muncitorilor model, „sîmbetele comuniste", interesul entuziast al lucrătorilor socialiști pentru făurirea societății fără clase. În Germania nazistă, propaganda a sacralizat productivitatea și bucuria muncii susținute. În vremurile întunecate ale colaborării cu Germania hitleristă, ordinea morală a regimului de la Vichy va avea ambiția declarată de a „face din toți francezii oameni care să iubească munca și efortul". Pretutindeni munca s-a impus ca un ideal superior, o lege morală imperativă a omului și a cetățeanului.

Se știe totuși că societățile care au profesat morala muncii sînt aceleași care s-au străduit s-o golească sistematic de orice dimensiune umană. În timp ce principiul datoriei morale stătea la baza

panegiricelor închinate muncii, tocmai el era științific expulzat din organizarea ei modernă. Din primele decenii ale secolului al XX-lea, gestiunea tayloristă a muncii, preocupată de problema „trîndăvelii" și de scăderile bruște ale cadenței, a încercat să transforme muncitorul în automat care nu gîndește și execută strict sarcini limitate fixate de birourile de organizare, „umbră umană" motivată doar de salariul obținut în funcție de randament: nu existau alte principii organizatoare decît cronometrul, ascultarea oarbă, salariul bazat pe munca în acord. Managementul științific al muncii a vrut să elimine „factorul uman", progresul în productivitate neavînd nevoie decît de separarea radicală a muncii intelectuale de cea manuală, de simplificarea sarcinilor, de executarea mecanică lipsită de orice adeziune la finalitatea întreprinderii. În ciuda lucrărilor școlii de *human engineering*, din cele cîteva recomandări de a „estetiza locurile de muncă", de a dezvolta „spiritul de corporație" în sînul întreprinderii, controlul „științific" al corpurilor a primat asupra conducerii sufletelor, disciplina mecanică asupra interiorizării valorilor, stimulentele materiale asupra diverselor motivații psihologice. Morala prescria obligațiile superioare ale datoriei, dar „moralul" oamenilor rămînea o dimensiune în bună măsură exterioară managementului; cu cît religia muncii și-a rostit mai tare imperativele, cu atît mai puțin producția a fost organizată în funcție de principiile de inițiativă, de responsabilitate, de angajare voluntară a oamenilor.

Unde ne aflăm acum? S-a înfăptuit o schimbare considerabilă care a zdruncinat această configurație bipolară a muncii, în același timp moralistă și materialistă, rigoristă și scientistă, idealistă și raționalizatoare. Ascensiunea valorilor individualiste-hedoniste-consumative pe de o parte, noile paradigme ale managementului pe de alta, au fost vîrful de lance al instaurării unei noi „semnificații imaginare" a muncii, a unei culturi postmoraliste și post-tehnocratice a muncii.

Mai mult ca oricînd există o neliniște colectivă cu privire la activitatea economică, dar concomitent ideologia moralistă a muncii și-a pierdut vitalitatea: munca este din ce în ce mai puțin asociată cu ideea de datorie individuală și colectivă, marile predici despre obligația de a munci nu mai sînt ascultate. Nu mai sînt exaltate virtuțile de răbdare și perseverență, nu prea mai este propovăduit curajul de fiecare zi, imperativul moral de a fi util colectivității, obligația socială de a-ți îndeplini „mica ta datorie", oricît de neînsemnat ar fi rezultatul obținut. Edificarea unei societăți a conumului de masă și normele sale de fericire individualistă au avut un rol esențial: evanghelia muncii a fost detronată de valorizarea socială a bunăstării, a distracțiilor și a timpului liber, aspirațiile colective s-au orientat masiv înspre bunurile materiale, vacanță, reducerea timpului de lucru. Butada lui Tristan Bernard, „omul nu este făcut pentru a munci, dovadă că asta îl obosește", a devenit, într-un sens, un crez de masă al erei postmoraliste. Imperativului progresului și solidarității prin muncă i-a succedat cultul individualist al prezentului, legitimitatea căutării fericirii și libertății, a unei *fun morality*.

În timpul anilor utopici ai contestației, *via* răspîndirea socială a temei alienării și a adevăratei „vieți", punerea în discuție a muncii ca valoare esențială s-a accentuat și mai mult. Formulei des folosite în secolul al XIX-lea: „munca a fost viața lui", i s-a substituit: „viața începe după muncă". În prelungirea acestei căutări sociale a timpului în afara muncii, au fost puse la punct orare flexibile, amenajarea și individualizarea timpului de muncă, munca cu jumătate de normă, ziua continuă, legitimitatea crescîndă a „punților". Tot atîtea noi dispoziții culturale și organizaționale care semnifică în profunzime nu sfîrșitul demnității muncii, ci dispariția catehismului acesteia și consacrarea corelativă a drepturilor subiective la o viață mai liberă, mai orientată spre dorințe și timp liber.

Nu fără o relativă „întîrziere" istorică în comparație cu impactul culturii de consum asupra valorilor, practicile adoptate în gestiunea întreprinderilor au participat și ele la metamorfoza definiției sociale a muncii. Intensificarea concurenței, mondializarea economiei, performanțele japoneze, exigența calității au constrîns întreprinderile să pună în discuție ideologia tehnicistă a inginerilor, metodele de raționalizare a muncii propovăduite la început de Taylor, Ford și Fayol iar apoi larg răspîndite în lumea industrială. La vreo treizeci – patruzeci de ani după lucrările lui Elton Mayo, managementul prin cultură redescoperă relația care există între productivitate și „factorul uman". În zilele noastre, succesul nu mai este așteptat de la perfecționarea disciplinară și piramidală, ci de la măsurile de reducere a birocrației, singurele în stare să asigure participarea și responsabilizarea personalului; cuvîntul de ordine este acum: a mobiliza oamenii implicîndu-i în viața întreprinderii. Prestigiul modelului taylorist s-a estompat în favoarea culturii de întreprindere, a unei noi teorii despre dezvoltarea potențialului de autonomie individuală, valorile împărtășite de comunitate, punerea în valoare a „resurselor umane" elogiate acum ca prim „zăcămînt de productivitate" al întreprinderii. O gestiune performantă nu mai poate doar să facă apel la interesul și la rațiunea tehnicistă, ea trebuie să se străduiască să creeze o inspirație comună puternică, un consens în jurul proiectelor și valorilor. Răsturnare importantă de orientare: timp de trei sferturi de secol, managementul s-a vrut ierarhic și tehnocratic, obiectivul fiind de a controla în totalitate corpurile productive, de a le planifica, din afara lor, în cele mai mici detalii. Astăzi, gestiunea prin cultură caută să suscite sistematic adeziunea și motivația oamenilor prin interiorizarea obiectivelor întreprinderii: controlul mecanic al corpurilor tinde să fie înlocuit cu un „control al sufletelor" suplu și comunicațional, participativ și simbolic (coduri, rituri, proiecte, crez), menit să adune toate energiile și să le pună în slujba unei aceleiași comunități de apartenență. În timp

ce marile discursuri ideologice își pierd din influența lor asupra societății, întreprinderea, în ce o privește, funcționează din ce în ce mai mult bazîndu-se pe „ideologie", pe credință, pe convingerile împărtășite; în timp ce valorile individualiste sînt la apogeu, întreprinderea aspiră să realizeze identificarea cu organizarea, să unească oamenii în jurul valorilor comune.

Procesul de integrare sau de normalizare socială prin „acțiune ideologică" nu are, evident, nici un caracter original. Noutatea, odată cu moda „culturii de întreprindere", este că influența asupra dorințelor și motivațiilor nu mai folosește calea tradițională a moralei supunerii, a datoriei autoritare, normale, uniforme, ci pe cea a autonomiei individuale și a participării, a *feed-back*-ului comunicațional și a implicației psihologice. Lupta împotriva improductivităților „întreprinderii fantomă" reclamă abandonarea faimosului *one best way* taylorist în beneficiul nu numai al valorilor comune, ci și, în principiu, al ascultării sistematice a salariaților, al formelor de autoritate interactivă, al scurtării scărilor ierarhice, al autoorganizării echipelor. Acesta este pariul noii gîndiri manageriale: numai renunțînd la voința de dominare dirijistă și absolută a oamenilor întreprinderea își optimizează eficacitatea; trebuie integrată o parte de „neputere", de indeterminare, de libertate a actorilor pentru a se putea trece la o treaptă superioară de competitivitate; trebuie luată în considerare „iraționalitatea" motivațiilor umane pentru a obține cîștiguri de productivitate și mai multă cooperare la opera comună. Pe de o parte, valorificarea procesului de adeziune, de participare, de inițiativă personală rupe cu modelul raționalizator al managementului științific de la începuturi; pe de alta, neomanagementul își continuă totuși, prin mijloace mai puțin constrîngătoare, mai comunicaționale, să manifeste aceeași voință rațională de a optimiza activitatea productivă. Din aceste noi orientări se poate desprinde o nouă filozofie a întreprinderii, cu consecințe considerabile: puterea reală merge mînă-n mînă cu capacitatea de a

accepta inițiative individuale și colective, care nu sînt integral programate; puterea performantă nu stă în resorbția mecanicistă a complexității umane și în eliminarea oricărei autoorganizări, ci în recunoașterea unor zone necesare de autonomie, adevărata putere integrează „dezordinea creativă[1]" a oamenilor, ea se eliberează de dispozitivele aparent atotputernice ale dominării „totalitare", „militariste", științifice exercitate asupra oamenilor.

S-ar putea spune că întregul efort al managementului participativ este orientat înspre „depășirea" a ceea ce Castoriadis numea „contradicția fundamentală a capitalismului", adică un sistem birocratic ce nu poate funcționa decît în măsura în care tendința sa profundă – reducerea salariaților la simpli executanți – nu se realizează. Contradicție radicală într-adevăr, dacă e adevărat că sistemul are nevoie de participarea salariaților în timp ce, pe de altă parte, se străduiește să o facă imposibilă, mai ales în organizarea tayloristă a muncii[2]. Sub presiunea concurenței, această contradicție a fost „înțeleasă": de acum înainte întreprinderea recunoaște explicit necesitatea inițiativei salariaților, obiectivul nu mai este de a exclude participarea oamenilor pe calea raționalizării și a ierarhizării producției, ci dimpotrivă de a *produce* inițiativa și creativitatea oamenilor: „ideologia" a fost pusă de acord cu exigențele înseși ale procesului muncii. Dar, în strădania sa de a depăși contradicțiile organizării disciplinare, gestiunea prin cultură, cel puțin cînd se reduce la ea însăși, reproduce alte contradicții noi. Cum să nu constați defazarea, ba chiar incoerența care există între noile discursuri (respect și autonomie a oamenilor, transparență, valori comune) și practicile manageriale ce reintroduc frecvent secretul, autoritarismul, nerecunoașterea conflictelor

---

1 Acest management corespunde cu ceea ce Hubert Landier numește „întreprinderea în rețea", *Vers l'entreprise intelligente*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, pp. 107-156.

2 Cornélius Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution*, t. II, Paris, U.G.E., coll. 10/18, 1979, pp. 105-108.

legitime, ce acordă privilegii exclusive și salarii foarte mari și sacrifică scopurile pe termen lung pentru cele pe termen scurt? Contradicții iarăși, ale unui management care pune în valoare autonomia individuală dar elogiază în același timp fuziunea comunitară, care stimulează competiția între oameni și, simultan, spiritul de echipă și idealul de consens, care exaltă adeziunea voluntară a indivizilor dar o prescrie ca „obligatorie", care ridică în slăvi concomitent dezvoltarea individului și punerea tuturor energiilor în slujba întreprinderii[1]. Mizerie a ideologiei *soft* a întreprinderii: trecerea efectivă și acum necesară a lucrătorului-obiect la salariatul-subiect necesită altceva decît crezuri și alte proclamații simbolice, necesită o politică reală de negociere și de transparență, de împărțire a puterii și de redistribuire a profiturilor, de formare a personalului și de gestiune interactivă a condițiilor de muncă. Implicarea oamenilor nu poate fi decretată de sus și fără ei, prin îndemnuri mobilizatoare și sublinierea valorilor comune: gestiunea prin „ideologie" nu are șanse de a dinamiza întreprinderea decît dacă ea este însoțită de restructurări adecvate ale „infrastructurii", decît dacă un nou „pact social" permite implicarea salariaților în procesele concrete de decizie.

Odată cu voga actuală a culturii de întreprindere care elogiază mobilizarea oamenilor, loialitatea, adeziunea la comunitate, munca pare a fi redobîndit o dimensiune morală, iată că ea formează iar obiectul unor discursuri avînd ca obiect explicit datoriile. Mai ales în Statele Unite, unde referențialul moral, atașamentul față de valorile etice de cinste și de bună credință au o lungă tradiție, asistăm la înmulțirea codurilor de întreprindere puternic impregnate de un spirit moralizator. La Digital Equipment, codul etic insistă pe conștiința morală a fiecăruia, pe valorile de integritate și simplitate, pe datoria de a „munci din greu": „Cei leneși nu pot să supraviețuiască aici"; Compaq propovăduiește „silința,

1 Asupra acestor îndemnuri paradoxale, vezi Nicole Aubert și Vincent de Gaulejac, *Le coût de l'excellence*, Paris, Seuil, 1991.

răbdarea, munca în echipă și modestia"; I.B.M. subliniază datoria de a fi cinstit și conștiincios în afaceri. A renăscut oare ideologia morală a muncii?

Dacă asistăm incontestabil la accentuarea referințelor morale în numeroase discursuri manageriale, nu trebuie totuși să pierdem din vedere deplasarea ce a avut loc în ideologia dominantă a muncii. Aceasta nu-și mai află într-adevăr legitimitatea profundă într-un ideal colectiv superior (națiune, progres continuu al umanității, solidaritate, socialism), ci în puterea întreprinderii însăși; nu mai predomină retorica idealistă a muncii, ci aceea a competitivității, a concurenței, a sfidării „calității totale". Ce rămîne din noțiunea de datorie socială de a munci cînd tot discursul managerial se spriină pe ambiția de a cuceri piața, de „a fi primii", de a produce profit? Munca nu mai este slăvită ca o datorie față de Dumnezeu și nici măcar ca o datorie față de ceilalți, ea a devenit o simplă acțiune performantă în serviciul productivității totale a întreprinderii. Am schimbat morala muncii bazată pe solidaritate cu etica postmoralistă a excelenței, a sfidării permanente, a eficienței continue, a lui tot mai mult, tot mai bine comandat de starea de război economic și de exigența strict operațională de a cîștiga, de „a fi cei mai buni". A învinge a devenit scopul suprem, trebuie să cîștigi pentru a cîștiga, să te schimbi pentru a domina haosul înconjurător, să inovezi sau să pieri, să te mobilizezi pentru a triumfa în competiția internațională. Sub masca valorilor se impune logica postmoralistă a puterii pentru putere, a „voinței de voință", spunea Heidegger, care nu mai tinde spre scopuri superioare ci spre calculul eficacității mijloacelor, al maximalizării mijloacelor, chiar dacă acestea sînt idealuri etice. Epoca marilor idealuri colective s-a estompat în fața „campionilor și eroilor inovației", a cultului postmoralist pentru *winners*, a pasiunii individualiste a excelenței, a plăcerii în sine de a învinge și de a reuși. Cu această etică a excelenței, procesul de „demoralizare" a muncii continuă: metamorfozată în „sfidare, joc și sport" (proiectul Ac-

cor), munca nu mai e în serviciul unei finalități superioare ci în acela al întreprinderii și al pasiunilor neoindividualiste fără scop și fără sens transcendent.

Întreprindere, muncă, viață personală

Așa cum munca s-a desprins de ideea de datorie, tot astfel s-a eliberat de cea de obligație morală față de colectivitate: în 1989, doar 20% dintre salariații francezi recunoșteau că munca este o datorie a individului față de societate. Indulgența socială de care beneficiază munca la negru și frauda fiscală demonstrează în alt mod eliberarea muncii de noțiunea de datorie civică: în 1988, doar 13% dintre francezi considerau faptul de a munci la negru ca fiind cu totul condamnabil din punct de vedere moral, 58% îl apreciau ca necondamnabil; 44% dintre francezi estimau că frauda fiscală nu trebuie blamată. Sînt tot atîtea opinii de esență individualistă ce arată că munca e percepută ca o activitate care aduce venituri – venituri a căror integritate trebuie păstrată cît mai mult posibil, chiar în detrimentul colectivității – o activitate prin excelență aflată în slujba individului.

Chiar elita din „les grandes écoles" tinde să nu mai adere la principiul datoriei fiecăruia față de toți. În 1991, aproximativ un cadru din două ieșite de pe băncile marilor școli de comerț și de ingineri nu considera că are vreo obligație de ordin superior față de ceilalți cetățeni sau de a servi interesul general și de a contribui la prosperitatea colectivă. În ipoteza unei moșteniri importante care le-ar permite să nu mai muncească, doar o minoritate dintre ei ar utiliza aceste fonduri pentru a crea o întreprindere sau pentru a exercita o meserie mai interesantă, mai puțin de 5% invocau imperativul de a continua să lucreze ca pe o datorie față de colectivitate, aproape 50% considerau că „e mai bine să nu faci

nimic dacă dispui de un capital suficient[1]". În esență, munca s-a eliberat de orice semnificație legată de datorie sau de solidaritatea față de societate: de acum înainte fiecare muncește pentru sine.

Această răspîndire a simțului individualist al muncii este însoțită de un ansamblu de fenomene disparate de amploare mai mare sau mai mică: *turn over* al cadrelor, dispariție a sentimentului de apartenență colectivă la întreprindere, recul al mișcării sindicaliste, înmulțire a revendicărilor din partea diverselor categorii profesionale și ascensiune a social-corporatismului, greve în serviciile publice care transformă pe beneficiarul lor în ostatec, logica individualistă transformă inexorabil raportul față de muncă și întreprindere punînd accent pe simțul drepturilor și intereselor subiective. Evident, noi nu trăim în societăți unde, ca în Japonia, simțul datoriei și al loialității față de întreprindere primează, unde concedierile făcute de concurență provoacă scene de euforie colectivă, unde cetățenilor le place să se numească „drogați ai muncii". În societățile individualiste, devotamentul față de întreprindere, efortul constant, munca susținută nu mai sînt valori în sine, nu mai avem decît „contracte" individuale și mijloace adaptate la urmărirea scopurilor personale.

Dacă munca și-a pierdut sensul de obligație morală față de colectivitate, totuși ea este departe de a fi încetat să fie un pol de motivație în existență și aceasta indiferent de forța crescîndă a aspirațiilor la fericire personală. În această privință asistăm la un reviriment foarte semnificativ al noului curs al individualismului, care are, fără îndoială, o mare importanță pentru viitorul democrațiilor noastre. În anii 1970, sloganul „Métro, boulot, dodo" a devenit curent, conceptele de muncă și de reușită profesională au fost pe larg puse în discuție, a crescut dezinteresul față de activitatea productivă însăși. Fugă de funcțiile de conducere, de atribuțiile ce presupun responsabilitate și inițiativă, creștere a

1 Anchetă realizată în iulie-august 1991 pentru *Le Monde și Media-P.A.*

absenteismului, revendicare prioritară a timpului liber, spiritul epocii s-a investit în primul rînd în viața personală. La începutul deceniului, mai puțin de 10% dintre francezi vedeau în dragostea de meserie o condiție a fericirii; în 1977, 54% dintre salariați se declarau în favoarea unei reduceri a timpului de lucru față de 41% care erau pentru mărirea salariului. Acest ciclu s-a încheiat: multe semne indică acum că există un număr din ce în ce mai mare de noi așteptări și noi motivații care, fiind individualiste, s-au eliberat de cultura dominată de atitudinea antimuncă.

Spiritul timpului nu mai favorizează indiferența față de muncă, el s-a împăcat în bună măsură, chiar dacă într-un fel inedit, cu activitatea profesională și cu „spiritul de carieră". În 1989, 41% dintre salariații francezi vedeau în munca lor, în afara salariului, ocazia de a face ceva interesant sau pasionant: în 1986 nu erau decît 25%. 8 franțuzoaice din 10 considerau în 1990 că o femeie nu poate reuși în viață dacă nu are o meserie. Chiar și muncitorii și funcționarii apreciază tot mai mult implicarea personală și caută să investească mai mult în muncă; rămîn în afara acestei mișcări de recuperare individuală a sensului muncii doar salariații în vîrstă de peste 50 de ani. Dacă în anii 1970 opinia dominantă era că munca devorează viața de familie, activitățile personale și timpul de odihnă, astăzi majoritatea consideră că munca le lasă suficient timp liber pentru viața personală[1]; în 1992, 4 francezi din 10 declarau că sînt de acord să lucreze duminica. Încă din 1985, 61% dintre salariații europeni erau mai degrabă pentru mărirea retribuției decît pentru reducerea timpului de lucru. Fenomenul se confirmă: cînd în 1989, 63% dintre salariați se declarau gata să facă sacrificii în viața lor personală pentru a reuși mai bine în cea profesională, reducerea timpului de lucru și orarul prea constrîngător nu mai constituiau revendicări prioritare; așteptările se concentrează mai întîi asupra nivelului salariilor și participării

1 Jean-Marc Lachaud, „Salariés: vers de nouveaux partages", in *L'état de l'opinion 1990*, Paris, Seuil, 1990.

la beneficiile întreprinderii dar și asupra recunoașterii muncii și a meritului individual, asupra inițiativei în muncă, asupra posibilităților de pregătire. Tema „alergiei la muncă" este desuetă: azi oamenii vor mai ales să cîștige bani și să fie recunoscuți în profesia lor. Individualismul a devenit ceva mai normal, autonomia, afirmarea și împlinirea de sine nu mai sînt căutate în afara regulilor sociale și economice, ci în integrarea profesională.

Paradoxurile epocii transgresării datoriei se întîlnesc în sferele cele mai diverse, fie că e vorba de sexualitate, igienă, demografie sau muncă. Așa cum dispariția marilor tabuuri sexuale și ignorarea îndemnurilor igieniste nu au avut ca rezultat nici licența moravurilor, nici neglijarea îngrijirii corporale, tot astfel eclipsa muncii-datorie nu a fost nicidecum urmată de prăbușirea socială a motivațiilor legate de muncă și a dorinței de implicare profesională. Munca face acum parte din valorile în care indivizii au cea mai mare încredere, imediat după familie și studii; în 1988, doar 14% dintre francezi aprobau ideea că trebuie să cauți să lucrezi cît mai puțin posibil, doar o minoritate (15%) cred că nu ar mai munci dacă „și-ar putea permite". Civilizația postdatoriei golește de sens marile predici despre muncă, dar reconstituie valoarea muncii și a conștiinței profesionale pe baze utilitariste, postreligioase, postmoraliste.

"Simt nevoia instinctivă de a lucra cît mai bine, independent de salariu": aflăm nu fără surpindere că salariații americani care s-ar recunoaște în această afirmație ar fi mai numeroși decît cei japonezi[1]. Aceasta pentru că nu mai e vorba de obligația morală abstractă de a munci „din toată inima" ci de dorința personală de a reuși ceea ce întreprinzi, de a te simți mîndru și responsabil de sarcina ta, de a progresa, de a găsi un sens în ceea ce faci. Înainte de a desemna noile standarde ale producției, calitatea totală semnifică idealul ultim al individului care se consideră pe sine ca scop, avînd grijă de a nu sacrifica nimic, de a-și afirma identitatea

1 Tom Peters, *Le chaos management*, Paris, InterEditions, 1988, p. 397.

integrală, de *a se exprima* în orice, cultură, trup, sex, familie și, astăzi, în muncă. Respingerea principiului de renunțare la sine și exigența de realizare personală au dus, după o fază de recul, la revalorizarea activității profesionale înseși: acum viața în ansamblul său și nu doar viața personală trebuie să fie cît mai aproape de perfecțiune. Noua frontieră a individualismului este calitatea intrinsecă a muncii, recunoașterea meritului personal, stimularea individului pînă și în incinta întreprinderii. Aspirația către „omul total", către „viața pasionantă" s-a golit de conținutul său revoluționar dar n-a dispărut cu totul: în reinvestirea contemporană a muncii, tot căutarea realizării de sine e cea care acționează, dinamica autoabsorbției individualiste nu involuează, ea s-a lărgit de la sfera privată la cea profesională. Cel puțin parțial, epoca individualistă postmoralistă se dovedește a fi autoorganizatoare: ego-ul este pe primul loc dar dorințele de autonomie și de afirmare de sine se conjugă pentru a legitima din nou activitatea productivă, pentru a stimula motivația în afara oricărui panegiric al datoriei sociale.

Dacă mișcarea de reinvestire a activității profesionale este evidentă, se cuvine să fim mai sceptici în privința ideii după care întreprinderea ar deveni un loc central și „stabil spre care toți se îndreaptă pentru că ea furnizează semne, repere, credințe, proiecte[1]". Desigur, într-o societate caracterizată de estomparea reperelor sociale și de falimentul marilor proiecte mesianice, întreprinderea se poate impune, ici și colo, ca un „focar de producție identitară", o organizație care constituie o sursă de identificări, de proiecții, de mobilizări emoționale, o instituție ce are „un potențial de recunoaștere și de redefinire a identităților colective[2]". Cu condiția, totuși, de a nu pierde din vedere limitele stricte în care se produce acest „atașament" la întreprindere. Realul

1 Nicole Aubert et Vincent de Gaulejac, *op. cit.*, p. 158.
2 Renaud Sainsaulieu și Denis Segrestin, „Vers une théorie sociologique de l'entreprise", *Sociologie du travail*, nº 3, 1986, p. 341.

social și individual nu poate fi interpretat ca reflex al scopurilor explicite ale întreprinderii manageriale ce se străduiește să canalizeze toate energiile spre înfăptuirea propriilor sale obiective. Oricare ar fi impactul metodelor de management participativ și motivațional, ele nu reușesc decît cu greu să creeze în mare acest „om managerial" descris ca devotat trup și suflet întreprinderii și identificîndu-se total cu ea[1]. Faptul că unele cadre sau oameni din conducere – în ce proporție? – nu sînt în stare, după concediere, să se detașeze afectiv de întreprinderea lor încît uneori se întorc să lucreze gratuit acolo, nu e de-ajuns pentru a acredita ipoteza reușitei strategiilor manageriale de implicare totală a oamenilor în viața întreprinderii. Faptul că întreprinderi „prestigioase" prin imaginea lor de marcă, prin tehnologia lor de vîrf, prin politica lor socială, prin poziția lor morală dominantă, prin fondatorul lor, reușesc efectiv să creeze un sentiment de apartenență la comunitate și funcționează ca focare de sens și de identitate nu trebuie să ne facă să uităm fenomenul opus, fără îndoială mult mai vast, mai structural, care este distanțarea salariaților față de întreprindere, dizolvarea identităților colective și sociabilităților rezultate din procesul muncii. Mai ales împotriva acestor mișcări centrifuge proprii societăților individualiste occidentale s-a dezvoltat curentul „culturilor de întreprindere" propunîndu-și ca obiectiv explicit să producă adeziune, entuziasm, fuziune comunitară. Dar ce șanse au ele de a-și atinge durabil scopul cînd competiția economică stîrnește valuri brutale de reduceri de personal? Cum să imaginezi reconstituirea sentimentelor puternice de apartenență la o comunitate, a atașamentului visceral, a devotamentului față de producție, cînd acționarii devin regi, cînd căutarea profitului imediat declanșează în cascadă operațiuni de fuziune, de achiziții și de restructurări industriale? În economiile neoliberale, despre ce investire pasională a întreprinderii poate fi vorba cînd, ca în Statele Unite, două treimi din locurile de muncă create după 1979 sînt

1 Nicole Aubert și Vincent de Gaulejac, *op. cit.*, pp. 160-164.

„mici slujbe" fără statut și care nu necesită calificare, cînd două treimi din persoanele care și-au pierdut slujba între 1980 și 1986 n-au mai găsit alta decît cu o pierdere de salariu mai mare de 20% (și de 50% pentru salariații din sectoarele tradiționale), cînd, în 1991, veniturile personalului de conducere erau în medie de 110 ori mai mari decît cele ale salariaților de la bază – față de 23 de ori în R.F.G. și de 17 ori în Japonia[1]? Fidelitate față de întreprindere? Astăzi, un muncitor american nu stă în medie decît trei ani într-o întreprindere, față de șapte în 1973. Întreprinderile mici și mijlocii, în care lucrează marea masă a salariaților, au oare mai multe posibilități de a crea o comunitate afectivă și de solidaritate în sînul întreprinderii? Ne putem îndoi de aceasta, cel puțin în cazul american unde 70% din salariații micilor întreprinderi nu beneficiază de cotizații patronale pentru pensie și unde preavizul mediu de concediere nu e mai mare de două zile. Impunerea termenului financiar scurt, maximalizarea interesului individual, logica pieții pură și dură, toate aceste fenomene nu pot decît să alcătuiască un cadru strîmt pentru „proiectele mobilizatoare" și mișcările de adeziune emoțională la organizații.

Este o iluzie să credem că întreprinderea, într-o epocă marcată de preeminența comportamentelor individualiste, poate capta căutarea absolutului și mișcările pasionale altădată masiv canalizate de Biserică sau de politică. „Influența organizației" poate fără îndoială să reușească, în firmele cu o „cultură puternică", să creeze entuziasmul colectiv și individual: indivizi care caută un sens, o „rațiune de a trăi", o înrădăcinare instituțională pot afla aici ocazia de a-și realiza dorința de simbioză cu ceea ce îi depășește, de a-și învinge angoasa existențială. Cu greu ne putem totuși imagina răspîndirea acestui „fanatism de întreprindere", într-atît este de contrar tendințelor majore ale societăților noastre caracterizate de distanță și de independență individualistă, de

1 În 1991, salariile a douăzeci de președinți-directori generali americani totalizau un miliard de dolari.

afirmarea scopurilor personale, de voința de a ajusta viața de muncă și cea în afară de muncă. Întreprinderile care creează un sentiment de fuziune comunitară, dacă ele există, nu sînt numeroase; practicile „managementului extrem" (vaudou[1], salt în gol, mers pe jăratic) sînt spectaculoase dar limitate, fiind mai degrabă marginale față de curentul general; interiorizarea valorilor manageriale poate fi reală dar ea merge rareori pînă la investirea pasională. Pretutindeni, odată cu ascensiunea valorilor individualiste, cu diversificarea condițiilor și a timpului de muncă, sentimentele de „comuniune seculară" se estompează în beneficiul strategiilor personalizate și distanțate; oamenii se preocupă mai ales de ei înșiși, interesați cum sînt de recunoașterea meritului lor individual, de promovare, de salarii, de „perspectivele de carieră".

Întreprinderile, ca și celelalte instituții, asistă la dezvoltarea relațiilor *contractuale* pe „durată determinată" și a investițiilor efemere, mobile, utilitariste; angajamentul nomad și parțial, moderat și distanțat este cel care dă cea mai bună idee despre raportul cu întreprinderea, nu simbioza de tip fuziune[2]. Nu trebuie să asimilăm implicarea personală în activitatea profesională cu o religie mitică a întreprinderii: scopul urmărit de indivizi nu este cufundarea în întreprindere, ci recunoașterea drepturilor și a meritelor proprii, echilibrul dintre timpul liber și cel de lucru, punerea de acord a dezvoltarii intime cu cea profesională. În 1991, 50% dintre foștii elevi ai marilor școli comerciale, în situație profesională, apreciau că reușita în meserie consta nu în exercitarea celor mai înalte responsabilități, ci în faptul de „a putea munci cînd dorești și de a consacra mai mult timp activităților personale". Pentru majoritatea elitei din „marile școli", săptămîna

1 Cult animist haitian care îmbină politeismul cu monoteismul și conform căruia este preferabil să te adresezi zeilor decît lui Dumnezeu (*n. trad.*)

2 Chiar și în Japonia, mobilitatea mîinii de lucru, mai ales în rîndul elitei salariaților, crește, punînd în evidență noi aspirații individualiste: în prezent, un sfert dintre tinerii salariați pleacă de la primul lor patron în primii trei ani de după angajare.

ideală ar trebui să se împartă în patru zile de lucru și trei libere. Supercadrele incapabile de a se destinde, neliniștite cînd se gîndesc la concediu și la timpul liber, nu ilustrează cu adevărat tendința dominantă de azi sau de mîine. Coexistența dintre muncă și destindere, dintre reușita profesională și reușita intimă este cea care definește neoindividualismul postmoralist. Prioritățile se pot schimba în funcție de moment, dar dualitatea idealurilor noastre e permanentă.

În fața amenințărilor concurenței internaționale trebuie oare să ne simțim copleșiți? Nu e mai rezonabil să luăm act de realitățile sociale ale universului individualist, dacă vrem să evităm pașii greșiți și falsele speranțe date de rețetele miracol ale profeților culturii de întreprindere, care visează la osmoza salariaților cu societatea lor? Care realitate? „Modelul de lucru în marile întreprinderi riscă să devină curînd Hollywood-ul unde producătorii merg de la un studio la altul, loiali lor înșile și profesiei lor[1]": mișcarea societăților noastre duce nu atît la investirea întreprinderii cît la cea a profesiei însăși. Transformările capitalismului și scopurile individualiste s-au conjugat pentru a instaura o etică postmoralistă a muncii: „se muncește pentru o industrie, nu pentru o întreprindere", datoriile au ca obiect conștiința profesională, munca exemplară, eficiența ca atare purificată de orice ideal transcendent sau colectiv. În societățile noastre, nu există o religie a întreprinderii, există o etică a muncii: nu prea mai putem miza pe proiectele activiste de simbioză individ-organizație, putem în schimb să ne bizuim pe o etică a responsabilității individuale. De la această constatare trebuie să plece un management preocupat de perfecționarea realistă a organizațiilor și nu de la idealuri inaccesibile importate dintr-o tradiție străină tradiției noastre. Cultura neoindividualistă are slăbiciunile ei, nu este catastrofică: individul neidentificîndu-se decît parțial cu întreprinderea poate

1 „The end of corporate loyalty?", *Business Week*, 4 august 1986, citat de Philippe d'Iribarne, *La logique de l'honneur*, Paris, Seuil, 1989, p. 197.

totuși să se implice în sarcina care este a sa; el nu dovedește un atașament fanatic la comunitatea globală dar e capabil să se mobilizeze pentru proiecte precise care îl privesc; entuziasmul comunitar este slab, dar spiritul de echipă în grupuri restrînse bazate pe autoreglare internă, „*feeling*"-ul, respectul mutual poate fi real. „Întreprinderea inteligentă" nu este atît cea care caută să creeze cu orice preț adeziunea pasională ci aceea care știe să exploateze atuurile pe care le reprezintă dorințele individualiste de promovare și de inițiativă, de creativitate și de responsabilitate. Transformarea întreprinderii piramidale într-o „întreprindere în rețea" nu semnifică substituirea brutală a logicii individualiste cu logica de grup, ci acceptarea realității însăși a întreprinderii, constituită din conexiuni de grupuri, cu aspirații noi la autonomie și la implicare personală, care sînt perfect compatibile cu spiritul de echipă și de cooperare – echipa sportivă este aici exemplul tip -, din moment ce rețelele sînt bazate pe relații interpersonale puternice care scapă reglementărilor ierarhice și autoritare. Individualismul postmoralist nu intră în opoziție cu spiritul de echipă, de întrajutorare și de încredere, ci cu managementul mecanicist și disciplinar care descurajează dorința de inițiativă și de recunoaștere individuală. Creînd „rețele deschise" care funcționează dincolo de simpla respectare a procedurilor și a ordinii ierarhice, întreprinderea împacă exigența colectivă de a mobiliza oamenii care lucrează în echipă cu aspirațiile indivizilor la responsabilitate.

Nu întorcînd spatele valorilor lumii neoindividualiste va rezolva managementul problemele „motivației trupelor", ci străduindu-se să răspundă noilor nevoi de respect și de formare, de promovare și de responsabilitate ale salariaților. Dacă nu există reguli absolute pentru a gestiona bine o întreprindere, cel puțin trebuie ca ea să încerce să nu fie în contradicție flagrantă cu valorile și aspirațiile dominante ale epocii sale, acum cînd participarea inteligentă la întreprindere este o necesitate imperioasă

dictată de noile condiții ale producției și ale pieții. Din acest punct de vedere, „excelența" trebuie așteptată nu atît de la un management care face să vibreze spiritul unanimist al comunității cît de la grija cotidiană de a respecta și de a pune în valoare oamenii, de a promova un veritabil parteneriat social, de a asigura pluralismul punctelor de vedere în întreprindere, de a institui negocierea sistematică cu reprezentanții personalului. Imperativul managementului într-o societate individualistă în care predomină drepturile este mai întîi acela de a traduce în fapt principiul respectului: mobilizarea oamenilor rămîne un slogan găunos fără o gestiune orientată spre recunoașterea principiului de responsabilitate individuală, fără ambiția de a realiza echitatea și de a permite participarea tuturor la binefacerile creșterii, fără luarea în considerare a diferenței dintre oameni în procesul muncii.

Individualism contra individualism

Ar trebui să fim orbi ca să nu vedem, în același timp, efectele dezorganizatoare pe care le produc logica bunăstării și avîntul culturii postmoraliste. Dacă o tendință urmărește să restabilească valoarea-muncă, o alta descurajează zelul în muncă și subminează spiritul de responsabilitate. În 1986, mai mult de 4 francezi din 10 considerau că a trage de timp la lucru nu este grav; în Suedia, unde, e-adevărat, zilele în care se lipsește sînt integral plătite, rata absenteismului era de 13% în 1985: ea atinge acum 20%. Dacă, în Franța, rata absenteismului scade de la începutul anilor 1980, ea era încă în 1985 de 9,2% față de 4,5% în Marea Britanie, 4% în R.F.G. și în Statele Unite, 0,05% în Japonia. Conform unui studiu realizat de Securitatea socială, un sfert din absențele datorate îmbolnăvirilor în 1982 nu erau justificate; societatea Delta France susține că 7% din același tip de absențe sînt prea lungi iar 14% total nejustificate[1]. Desigur, mereu absentează aceleași persoane:

1 Victor Scherrer, *La France paresseuse*, Paris, Seuil, 1987, p. 184.

50% din salariați nu întrerup niciodată lucrul, ceilalți îl întrerup de mai multe ori în decursul unui an. Cu toate acestea, există o tendință majoră care devalorizează datoria de a lucra și deculpabilizează minimul efort. Cu cît sînt mai multe drepturi subiective, cu atît sînt mai puține datorii; sfera profesională suportă direct efectele culturii neoindividualiste.

Comportamentul salariaților nu este singurul care ilustrează procesul postmoralist al muncii. Dispariția moralei muncii este tot atît de evidentă în creșterea puterii sferei financiare, în fascinația exercitată de bursă și de profiturile sale miraculoase. Începînd din anii 1980, economiile anglo-saxone se caracterizează într-adevăr prin explozia speculațiilor la bursă, prin triumful finanțelor asupra industriei care permite realizarea unor beneficii prodigioase fără a utiliza calea laborioasă și lentă a producției industriale. Oferte publice de cumpărare, *junk bonds*, operații de fuziune-achiziție, dezmembrare de societăți achiziționate cu scopul de a obține plusvaloare imediată, în era „revoluției conservatoare" spiritul de întreprindere a dat înapoi în fața celui financiar și a seducției pe care o exercită posibilitatea cîștigurilor pe termen scurt. Ce devine respectul față de muncă și spiritul de responsabilitate în economiile preocupate mai mult de obținerea unor beneficii imediate decît de strategie industrială, mai avide de a specula decît de a produce? Cultul antreprenorilor a fost înlocuit de starurile finanței, construcția dificilă și austeră a viitorului a cedat în fața promisiunilor de a avea un profit imediat. O tendință irezistibilă orientează democrațiile noastre capitaliste către primatul individualist al *prezentului*, la antipodul moralei tradiționale a efortului și meritului. Consacrare culturală a „banului cîștigat ușor" care nu e caracteristică numai pentru Statele Unite și *golden boys*; și tinerii francezi au acum mai multă admirație (53%) decît suspiciune (37%) pentru cei care au făcut avere în cîțiva ani.

În aceste condiții, individualismul postmoralist poate fi caracterizat de două tendințe contradictorii. Una reorientează individul către activitatea profesională, alta îl îndepărtează de ea; una mo-

tivează individul care muncește, cealaltă îl dezangajează (absenteism, recul al conștiinței profesionale, dezinteres, muncă de mîntuială); una reevaluează valoarea muncii, cealaltă exaltă profiturile facile; una îndeamnă la reafirmarea valorilor etice, cealaltă tinde la încălcarea lor (corupție, tranzacții ilicite și remunerări oculte, delicte de inițiați, fraudă fiscală). Există două orientări ale individualimului contemporan așa cum sînt două modele antagoniste ale capitalismului[1]: pe de o parte un individualism *responsabil* și organizator, pe de alta un individualism suficient sieși, fără reguli, dezorganizator: adică, mai brutal spus, *iresponsabil*[2]. Să nu ne facem iluzii, lupta între aceste două logici ale individului nu va avea sfîrșit, ele vor continua, în moduri diverse, să coabiteze și să se înfrunte în virtutea unei culturi care reduce datoriile și consacră drepturile, expresia și interesele ale subiectivităților. Am fi naivi dacă am crede că, în societățile noastre, indivizii pot să devină niște împătimiți ai muncii și să renunțe la a-și mai urmări interesele personale, dar individualismul eliberat de morala peremptorie nu e nici el în sine, am văzut acest lucru, sinonim cu turpitudinea, cu pierderea oricărei conștiințe profesionale, a voinței de a fi drept și de a face totul bine. Simțul responsabilității se reconstituie pe baze noi, conforme cu realizarea ego-ului. Este absurd și inutil să anatemizăm cultura extradatoriei care poartă în ea și binele și răul: adevărata problemă care se pune azi este de a face în așa fel încît, în antagonismul dintre două individualisme, individualismul responsabil (conștiință profesională, grijă față de celălalt, simț al interesului general și al viitorului...) să fie cel care să precumpănească față de libertatea haotică. Neoindividualismul nu este un blestem, ci o

---

1 Michel Albert opune astfel modelul „neoamerican" celui „renan", *Capitalisme contre capitalisme*, Paris, Seuil, 1991.

2 În anumite privințe, această opoziție este asemănătoare cu cea pe care o menționează Alain Renaut între „autonomie" și „independență", *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

sfidare la care trebuie să răspundă și acțiunea publică și întreprinderile însele.

Plecînd de la aceeași bază postmoralistă, întreprinderile pot realiza performanțe, forme de implicare și de mobilizare foarte diferite. În cutare întreprindere absenteismul ia proporții care pot avea consecințe serioase, în alta el este slab: nu individualismul este vinovat, ci doar gestiunea oamenilor, organizarea muncii, climatul social din întreprindere. Cu cît nivelul de calificare e mai slab, cu atît absenteismul e mai important; cu cît un salariat are mai multă responsabilitate, cu atît absentează mai puțin: cadrele nu sînt „mai puțin" individualiste decît muncitorii, ci pot să se dăruie și să se identifice mai mult cu îndatoririle lor. Doar atunci cînd cultura datoriei categorice devine caducă apare necesitatea de a promova prin transformări organizaționale și manageriale spiritul de responsabilitate în întreprindere. Etica afacerilor se reduce la formule pioase dacă nu constituie un prilej de a inventa un nou contract social în întreprindere, dacă nu contribuie la lărgirea responsabilității reale a oamenilor la toate nivelele de activitate ale întreprinderii. Datoria cu simțul ei de abnegație a murit, trăiască responsabilitatea, o responsabilitate care nu trebuie să fie obiect de incantație magică, ci prilej de a introduce un aggiornamento în managementul întreprinderilor, de reevaluare a rolului oamenilor în producție și în deciziile întreprinderii. A obliga comportamentul iresponsabil să bată în retragere, a face să progreseze individualismul responsabil, astfel s-ar putea formula obiectivul suprem al unui management postmodern care să reconcilieze astfel etica și eficacitatea.

Evident, întreprinderea nu va reuși singură să asigure preponderența individualismului responsabil față de tendințele de independență absolută a eului. Cum ar putea-o face cînd se cunosc efectele devastatoare ale politicii ultraliberale asupra societății în întregul ei: prăpastia dintre bogați și săraci se adîncește, sistemele de protecție socială funcționează prost, o mare parte a populației

este marginalizată, sistemele educative se degradează, criminalitatea crește, urmărirea profitului imediat se intensifică, economia speculativă se impune în defavoarea industriei. Măsurile de suprimare a reglementărilor, dezangajarea statului, cultul lui „laisser-faire" accelerează promovarea unui individualism acerb, justifică, în numele „mîinii invizibile", reducerea măsurilor sociale, îmbogățirea fără rușine, maximizarea interesului individual, speculația cu orizont limitat, atitudinea „fiecare pentru sine", nu numai la privilegiați dar și la cei mai dezmoșteniți: în 1989, 43% din populația americană se putea defini ca fiind cinică. Cum am putea să ne imaginăm întărirea individualismului responsabil cînd ridicarea în slăvi a pieții duce la excluderea unor pături întregi ale populației, cînd șomerii sînt asemuiți cu „leneșii" iar dispozitivele sociale sînt acuzate de risipirea banilor publici? Dacă legitimitatea statului bunăstării s-a estompat, realitatea socială a liberalismului radical este strălucitoare dar angajează puțin. Statul nu are desigur vocația de a fi producător de bunuri materiale și nu poate continua să fie considerat ca suport unic al progresului economic și social; nici o economie dinamică nu e de conceput în afara logicii pieții. Aceasta nu justifică însă demisia sau lipsa de ambiție a puterii publice. Așa cum concurența economică nu poate funcționa fără un cadru politic și juridic, o societate democratică nu poate lăsa, fără a se nega pe ea însăși, să crească la nesfîrșit inegalitățile în materie de nivel de trai, de sănătate, de educație, de urbanism. Sacralizarea pieții nu reclamă reabilitarea statului producător ci necesitatea statului care reglează și anticipează; nu trebuie să mai gîndim piața *împotriva* statului dacă refuzăm ca urmărirea intereselor personale imediate să sacrifice făurirea viitorului, dacă nu sîntem de acord cu accelerarea destrămării țesutului industrial și social, cu accentuarea marginalizării minorităților, cu precipitarea prăbușirii sistemelor educative și sociale.

Etica afacerilor nu va mai putea multă vreme să se substituie ea singură rolului de neînlocuit al acțiunii publice. Desigur, în

teorie, libera întreprindere convertită la etică ar putea să frîneze egoismul individualist fără limite, ea ar putea să se transforme în regulator social, să-și recunoască datoriile față de comunitate, să asigure remunerarea justă a salariaților, „să internalizeze costurile externe sociale" (mediu, educație, transporturi, sănătate). Dar, în realitate, un alt scenariu este mai probabil: nu toate întreprinderile se vor grăbi ca prin farmec să pășească pe calea etică, multe dintre ele vor profita mai degrabă „în mod firesc" de măsurile intempestive de abolire a reglementărilor pentru a-și satisface dorința de renatbilitate maximă și imediată. Măreție și limită a moralei afacerilor: dacă aceasta trebuie să alimenteze mitul pieții autoreglate și să discrediteze sistematic acțiunea publică, politica industrială și socială, efectele sale vor fi contrare scopurilor ei umaniste mărturisite, și atunci jungla intereselor și dualismul social vor fi acelea ce vor caracteriza mîine democrațiile iar domnia speculației fără margini și, prin contaminare, cea a individualismului iresponsabil, haotic, vor cuprinde sectoare din ce în ce mai largi ale societăților noastre.

CETĂȚENI, ÎNCĂ UN EFORT

Un naționalism fără patriot

Al treilea pol ideologic al ordinii morale vine și el la întîlnirea epocii noastre cu „valorile". Începînd cu anii 1980, într-adevăr asistăm în democrațiile occidentale la renașterea, cel puțin parțială, a ideii naționale. În Marea Britanie, d-na Thatcher a ajuns la putere anagajîndu-se să restabilească ideea națională; în Statele

Unite, anii Reagan s-au desfășurat sub sloganul „America is back", iar, la sfîrșitul deceniului, G. Bush și-a îndreptat atacul împotriva lui M. Dukakis plecînd, între altele, de la problema jurămîntului pe drapel. În această situație, decizia Curții Supreme care stabilea, în 1989, că a arde drapelul nu este un act pasibil de urmări judiciare a suscitat o puternică dezaprobare, atît la deputații din Congres cît și în rîndul opiniei publice: mai mult de doi americani din trei doreau să fie interzisă profanarea drapelului.

Dacă în Statele Unite reflexul național se afirmă din nou ca răspuns la ofensiva economică japoneză, în Franța discursul naționalist și xenofob renaște în principal din cauza problemei imigrației. Extrema dreaptă a reușit să impună din nou noțiunea de identitate și de preferință națională, a atacat pe arabii jefuitori și rolul „Internaționalei evreiești" în „crearea spiritului antinațional". În Belgia, sloganul „Mai întîi poporul nostru" este un ecou al lozincii „Franța pentru francezi". Dincolo chiar de declarațiile și de scorurile electorale ale extremei drepte, repunerea în discuție a codului naționalității bazat pe dreptul pămîntului, episodul voalurilor islamice, rezistența opusă de diferite state la transferul de suveranitate comandat de construcția europeană demonstrează importanța nouă pe care o capătă astăzi tematica națională și identitară.

Totuși, dincolo de lozinci și revendicări, trebuie să desprindem sensul, influența socială exactă a acestei „reîntoarceri a națiunii". Comparația cu trecutul istoric este, în această privință, foarte instructivă. Cîți tați de familie mai consideră, ca Michelet, că prima lor datorie este de a-i învăța pe fiii lor dragostea de patrie? Ce intelectual ar îndrăzni, ca Barrès, să caracterizeze naționalismul „nu ca o doctrină, ci ca o biografie, biografia noastră, a francezilor"? Cultul patriei, eroismul militar, „sfintele baionete ale Franței" nu mai fac să vibreze multă lume. În timp ce ideea de armată profesională cîștigă teren, a reuși să fii reformat a devenit o practică legitimă la cei tineri. La sfîrșitul anilor 1980, doar un

francez din cinci considera că „trebuie să te sacrifici pentru patrie". Dintr-o anchetă efectuată în 1988 în licee și facultăți reieșea că un tînăr din patru nu era scandalizat la ideea de a colabora cu ocupantul, mai mult de un băiat din trei credea că va dezerta în caz de război, un tînăr din doi nu considera scandalos faptul de a călca în picioare drapelul național. Cu cîteva zile înaintea expirării ultimatum-ului dat de Consiliul de securitate pentru retragerea trupelor irakiene din Kuweit, 8 francezi din 10 credeau că „nu merită să faci război pentru nici o cauză, fie ea și dreaptă". Aceeași tendință se observă în opinia europeană: în 1981, 40% dintre europeni declarau că nu sînt gata să se bată pentru țara lor în timp ce doar 5% afirmau că sînt gata să se sacrifice pentru ea.

În mod evident, ideologia naționalistă este în regres. Chiar reunificarea germană, după ce s-a stins emoția datorată căderii zidului de la Berlin, nu a suscitat pasiuni naționaliste; evenimentele de dincolo de Rin au demonstrat mai mult forța aspirației de a trăi în bunăstare și de a consuma decît fervoarea națională. Chiar dacă drapelul național își păstrează valoarea iar principiul de identitate națională și-a regăsit vigoarea, nimeni nu mai îndrăznește să afirme ca Ernest Lavisse că „Franța este patria cea mai dreaptă, cea mai liberă, cea mai umană". „Naționalismul" nostru a devenit eufemistic și lipsit de viață, manualele școlare, cîntecele, literatura pentru tineret nu mai cultivă entuziasmul războinic și lirismul patriotic; mai mult sau mai puțin, ceea ce rămîne este sentimentul național, nu cultul naționalist; se impune ideea de identitate națională, nu cea a sacrificiului suprem. Măcelurile din cele două războaie mondiale și mai recent promovarea valorilor individualiste și de consum au triumfat asupra marilor morale naționaliste: sentimentul național a devenit un element de identificare culturală lipsit de orice noțiune de obligație superioară, un referențial mai mult reactiv decît afirmativ, care nu

găsește un alt prilej mai bun de a se exprima emfatic decît la marile întîlniri sportive internaționale!

Această ruptură cu trecutul merită să fie subliniată. În toată perioadă idealistă a democrațiilor, datoriile față de colectivitate au fost puse deasupra tuturor valorilor, încoronînd ierarhia finalităților morale. Modernii s-au străduit să depășească ideea pur interindividuală a moralei în beneficiul datoriei față de patrie. Scopurile morale superioare sînt asimilate unor idealuri suprainindividuale: „a acționa moral, înseamnă să acționezi în vederea unui interes colectiv", scria Durkheim, adăugînd că „scopul prin excelență al conduitei morale este societatea politică sau patria[1]". „Adevărata" morală începe dincolo de binefacerea altruistă, ea reclamă „atașamentul la grupurile sociale", urmărirea unor „scopuri impersonale", devotamentul față de marile cauze colective și istorice: odată cu spiritul de disciplină, atașamentul la viața colectivă s-a impus ca un element constitutiv al celei mai înalte moralități. Tocmai această concepție despre morală se dezagregă sub ochii noștri: epoca postmoralistă coincide cu pierderea legitimității obligațiilor față de colectivitate și cu recîștigarea demnității de către sfera strict interindividuală a vieții etice amputate totuși de caracterul său imperativ. Caritatea spectacol, donațiile filantropice, benevolatul beneficiază de un consens larg; nu la fel se întîmplă cu sacrificiul pentru patrie. Avem azi un naționalism fără patrioți, panegirice ale națiunii fără imperativul de a trăi pentru altceva decît pentru noi înșine.

Renașterea principiului naționalist este un lucru evident în Europa de est, dar mult mai puțin în cea de vest. Nu e oare mai semnificativă eroziunea sau destabilizarea acestui principiu, avînd în vedere nu numai numeroasele transferuri de competențe de la state către Comunitate ci și diversele mișcări descentralizatoare și regionaliste? Revendicările particulariste cîștigă legitimitate în

1 Émile Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, P.U.F. (édit. 1963), p. 51 și 69.

timp ce se apropie inaugurarea marii piețe unice și poate, mai devreme sau mai tîrziu, unificarea politică europeană. Aspirație regionalistă pe de o parte, proiect de uniune europeană pe de alta, ceea ce reorganizează dar și divizează comunitățile noastre politice este conjugarea acestei duble mișcări în același timp infranaționale și supranaționale. Într-adevăr, cum să nu observi că viitorul celor doisprezece nu mai e un lucru înțeles de la sine în momentul în care Danemarca a refuzat prin referendum să ratifice acordurile de la Maastricht, în care pretutindeni Uniunea Europeană divizează partidele și opinia publică, în care se intensifică refuzul de a da drept de vot resortisanților europeni, de a accepta o bancă centrală și o monedă unică. Se credea că popoarele aderau masiv la ideea unei Europe unite: în Suedia, Finlanda și Norvegia răspunsurile negative la proiectul de aderare la Comunitatea europeană se înmulțesc spectaculos; în Franța, procentul celor care se pronunță împotriva acordului de la Maastricht a crescut de la un sondaj la altul; în Germania, societatea civilă și numeroși experți își exprimă neliniștea față de voluntarismul ideii de monedă europeană. După cîteva decenii de relații bazate pe consens și tehnocrație, Europa a intrat într-o zonă de turbulențe, într-o fază de îndoială, ba chiar de criză. Dinamica integrării europene este oare pusă în discuție din acest motiv? Sentimentul dominant e mai degrabă acela că Europa meditează asupra ei însăși, oscilînd între dorința de a-și salva identitățile naționale și imperativul edificării unui spațiu postnațional. Dacă antiunioniștii au cîștigat teren, francezii au spus pînă la urmă „da" acordurilor de la Maastricht, chiar dacă numai cu jumătate de gură; irlandezii au votat clar în favoarea tratatului; spaniolii și italienii sînt în mare majoritate partizani ai integrării. Viitorul european să află acum mai mult ca oricînd în mîinile noastre, eliberat cum este de mitul angrenajului ireversibil.

Fără îndoială trebuie să interpretăm noul euroscepticism ca pe un atașament la principiul de suveranitate națională cît și ca pe

o reacție de teamă în fața amenințării viitorului. Dar, în același timp, oare nu se poate recunoaște aici „sfîrșitul" Europei tehnocratice și intrarea ei pozitivă în epoca dezbaterii democratice? Cum ar fi putut un proiect de asemenea anvergură istorică să scape de diviziunea democratică a opiniilor? Incertitudinea referitoare la construcția europeană – zonă de liber schimb? entitate federală? Europă cu „geometrie variabilă"? – abia începe căci dacă unii dintre detractorii săi se pot radicaliza, alții lasă multe uși deschise. Ceea ce observăm este semnul nu atît al unui refuz tranșant al Europei cît al unei Europe birocratice, nu atît persistența unui ideal naționalist cît teama de șomaj, de euroliberalism sau de amenințările supraputerilor vecine. Iar fracțiunile ostile eurocrației denunță adesea nu atît obiectivul de uniune economică și monetară cît mijloacele și ritmurile alese. Naționalismul fervent nu mai aprinde inimile dar principiul național poate bloca integrarea europeană. În același timp, instituțiile europene funcționează dar sentimentul de cetățenie europeană, deși se răspîndește, rămîne rezervat și circumscris. Aceasta este noua situație istorică despre care nimeni nu știe cum va evolua. În prezent doar o minoritate de oameni se consideră cetățeni ai Europei și acceptă să dea prioritate identității europene față de identitatea națională. Cu toate acestea, majoritatea cetățenilor cred că în viitor ei vor fi „francezi și europeni": iluzie sau figură a viitorului? Toată problema e dacă vom ști să exploatăm în sens pozitiv reculul pasiunilor naționaliste, să creem instituții capabile de a făuri o identitate „pluriculturalistă" care să îmbine afirmarea națională și afirmarea supranațională.

Cu siguranță că mișcarea în favoarea construcției europene este inseparabilă de factorii care se înrădăcinează în istoria noastră milenară marcată recent de traumatismul celor două mari războaie iar în profunzime de o identitate culturală bazată pe creștinismul latin și pe caracterul universal al drepturilor omului. Dacă sfidările competiției economice au accelerat demersurile de unificare euro-

peană, este evident că metamorfozele culturii democratice au lucrat și ele în același sens, dînd prioritate dorințelor de fericire individualistă și abolind ideologiile eroice ale istoriei și națiunii. Îndată ce scopul imediat devine împlinirea personală, preponderența naționalului se estompează sau se relativizează, dînd astfel cale liberă realizării istorice a proiectelor supranaționale. Anchetele sociologice atestă acest lucru, „dorința de Europa" este ea însăși expresia culturii extradatoriei, în mare parte dezideologizată: atrag în construcția europeană nu numai pacea, ajutoarele economice sau capacitatea de a face față concurenței americane sau japoneze, ci și noile moduri de viață pe care ea le anunță. Spațiu mai larg susceptibil de a favoriza mobilitatea, de a înmulți contactele între indivizi, regiuni și culturi naționale, Europa este percepută social conform cu logica aproprierii individualiste și identitare. Chiar dacă nu sînt informați de funcționarea instituțiilor, indivizii sînt seduși de aventura europeană pentru că văd în ea o lărgire a propriului orizont, un instrument ce-ți permite să trăiești altfel, să călătorești mai ușor, să diversifici schimburile, să consumi mai mult și mai bine, să ai deschisă calea unor noi întîlniri și experiențe profesionale. Făurirea spațiului postnațional european răspunde unei culturi ea însăși postmoralistă în care proiectele colective nu se bucură de adeziune socială decît în măsura în care răspund dorințelor individualiste de a „trăi mai bine".

Acesta e probabil motivul pentru care ideea europeană este aprobată de largi pături ale opiniei publice fără a suscita însă din această cauză un entuziasm de masă. Europa, ca și munca sau familia, este instrumentalizată în serviciul indivizilor, fiecare vede în ea prilejul unui „a fi mai mult" existențial și mai puțin o exigență de solidaritate între regiuni inegal dezvoltate din noua lume comunitară. Ceea ce ilustrează efectele paradoxale ale epocii postdatoriei: dezorganizarea individualistă a contribuit la lansarea construcției comunitare, diseminarea culturală și „unificarea" Europei fără frontiere merg împreună; etica nedureroasă a

cetățenilor orientați spre consum și-a împlinit invizibil opera istorică. Totuși, viitorul nu este încă bine definit în întregime, primejdiile de repliere națională nu au dispărut miraculos din Europa consumatorilor: afirmările particulariste naționale sau regionale, ligile, șovinismele, reacțiile la integrarea comunitară ies ici și colo la suprafață. Deși nu mai iau forma pasiunilor colective, sentimentele de apartenență națională rămîn și pot, mai devreme sau mai tîrziu, să ridice obstacole importante în calea Uniunii europene dacă instanțele centrale de decizie nu recunosc nevoile simbolice de identitate colectivă, dacă responsabilii politici nu găsesc mijloacele economice, sociale, culturale de a face compatibilă omogeneizarea juridică a spațiului european cu respectul față de comunitățile naționale, dacă principiul de „subsidiaritate" inclus în tratatul de la Maastricht nu va fi aplicat în practică. În epoca aspirațiilor de masă la personalitate și identitate, ar fi o dovadă de orbire și cel puțin contradictoriu ca dreptul la diferență națională, culturală și simbolică să fie nerespectat sau minimalizat, în numele legitimității supranaționale.

Chiar renașterea sentimentelor naționaliste ține de noua cultură ce funcționează în afara datoriei și nu mai are nimic de-a face cu vreo exaltare „holistă". Astfel, valul de extremă dreaptă din Franța exprimă nu atît revitalizarea credinței în națiune cît respingerea imigranților, teama față de criminalitatea în creștere, neliniștea de a fi marginalizat din punct de vedere social; acest val nu mai e hrănit de un ideal colectiv superior indivizilor, ci de resentimentul față de un stat acuzat că e incapabil de a asigura justiția, de a menține ordinea și securitatea, de a se ocupa mai mult de interesele proprii decît de rezolvarea problemelor grele ale vieții de zi cu zi cu care se confruntă o bună parte a populației. Antiparlamentarismul și discreditarea partidelor politice au luat o înfățișare nouă: nici un alt proiect în afară de democrație nu stă la baza lor, lipsa de credibilitate a clasei politice nu mai e însoțită de voința de distrugere a democrațiilor pluraliste: votul pentru ex-

trema dreaptă nu este animat de o credință ideologică serioasă, ci de teama sau de ura față de celălalt, de exasperarea față de problemele delincvenței, ale șomajului, ale coabitării mai multor populații în cartierele sărace, față de „indiferența" sau de „imobilismul" de care sînt acuzați responsabilii politici. Nu prea vedem masele înghesuindu-se să participe la defilări și adunări „tricolore", cei care lipesc afișe sînt din ce în ce mai puțini, credința naționalistă este vizibil anemică pînă și în rîndurile dreptei extremiste. Într-un sens, liderii național-populismului au înțeles acest lucru și au renunțat să mai sanctifice devotamentul față de patrie, abordînd în schimb problema delincvenței-imigrație. „Ordinea morală" respingea filozofia drepturilor omului în numele primatului valorilor naționale; național-populismul contemporan face la fel, cu diferența că se ferește să facă apel la sacrificiul cetățenilor. Ca morală patriotică, nu rămîne decît „preferința națională", prioritatea *drepturilor* francezilor în ceea ce privește munca, locuința, prestațiile Securității sociale. Națiunea era un ideal superior pentru care trebuia să știi să mori; acum nu mai e decît un slogan demagogic, apărut prin reacție, pentru a trăi în replierea hexagonală a lui „între noi" eliberată de orice noțiune de „impozit de sînge". După epoca eroică a națiunii, a venit momentul ei electoralist și nedureros: cruciadele care îndemnau la sacrificiu au fost înlocuite cu un naționalism postmoralist, o caricatură de ordin moral fără obligație și fără ambiție istorică.

Proiectele de reformă menite să adapteze codul naționalității la noile forme de prezență a populațiilor imigrate și a copiilor lor în Franța aparțin aceleiași culturi care se instituie dincolo de datorie. Desigur, în principiu, scopul este de a pune din nou în valoare ideea apartenenței la Franța, de a face astfel încît obținerea naționalității franceze să nu mai fie pasivă ci un act voluntar care să ateste o cetățenie responsabilă și atașamentul față de valorile fundamentale ale republicii. În realitate, operația constă mai mult în reducerea numărului de cereri de naturalizare cu scopul de a

recuceri o parte a electoratului trecut la extrema dreaptă. Oricum, principiul de adeziune voluntară care stă la baza proiectului de reformă ilustrează revizuirea complezentă a ceea ce înțelegem azi prin datoria cetățeanului: nu a trăi pentru națiune ci morală minimală a declarației voluntare. Nu se mai dau lecții despre obligațiile sacre față de patrie, nu se mai dorește decît un angajament individualist și responsabil față de comunitate.

Cetățenia obosită

Întreaga sferă a cetățeniei înregistrează de-acum înainte aggiornamento-ul care consacră primatul drepturilor individuale asupra obligațiilor colective. Ce fel de civism îi mai însuflețește pe cetățeni cînd doar 5% dintre europeni declară că sînt gata să se sacrifice pentru libertate, 4% pentru dreptate și pace[1]? Ce a devenit morala republicană cînd procentele de abținere de la vot sînt șocante, cînd mai mult de un francez din doi consideră că nu e grav să nu votezi, cînd doar mai puțin de un francez din trei definește bunul cetățean ca fiind cel care își plătește impozitele fără a înșela fiscul? Idealurile de bunăstare, pierderea credibilității marilor sisteme de sens, extinderea dorințelor și drepturilor la autonomie subiectivă au golit de substanță datoriile civice așa cum au depreciat imperativele categorice ale moralei individuale și interindividuale; în locul moralei civismului, avem acum cultul sferei private și indiferența față de ceea ce este public, domnia banului și „democratizarea" corupției. Chiar și euforia legată de apariția unei „generații morale" s-a risipit: în 1990, doar un tînăr din zece declara că este gata să se angajeze în lupta anitrasistă. În aceste condiții, cum să nu rămîi sceptic atunci cînd auzi discursurile liniștitoare ce anunță oarecum precipitat „reîntoarcerea moralei" și „sfîrșitul individualismului"? Renaștere a drepturilor omului?

1 Jean Stoetzel, *op. cit.*, p. 58.

Cu siguranță. Reabilitare a datoriilor față de colectivitate? Fenomenul nu strălucește prin prezența sa în societate. La drept vorbind, indivizii din societățile postmoraliste sînt prea puțin atașați de binele public, prea puțin însuflețiți de dragostea pentru legi; împotriva principiului de *virtute* erijat de Montesquieu în garant al republicilor, acestea sînt mai mult democrații ale indivizilor decît democrații ale cetățenilor.

Exacerbare a unui individualism cinic, al unei indiferențe generalizate la valorile civice? Mai exact, asistăm la eroziunea datoriei de renunțare la sine, de participare și de implicare colectivă, dar în același timp și la persistența valorificării unui anumit număr de interdicții relative la *res publica*. Astfel, spionajul împotriva propriei țări, asasinatul politic, corupția suscită dezaprobarea din partea majorității europenilor fără ca aceasta să fie cîtuși de puțin în contradicție cu reculul obligațiilor civice. Opinia publică respinge tocmai ceea ce are legătură cu violența, cu sîngele și moartea, ceea ce amenință securitatea noastră individuală: nu mai au credit datoriile *pozitive* de a fi devotat unor scopuri superioare, ci doar cele *negative* care interzic acțiunile ce aduc prejudicii persoanelor particulare și liniștii publice. Frauda fiscală nu prea mai este considerată ca fiind condamnabilă, dar spionajul împotriva propriei țări, cu sensul său de trădare și avînd conotația de act de război, este considerat o crimă gravă; a te duce la urne și a te angaja pentru cauze colective nu mai apar ca datorii ale cetățeanului, dar nici violența politică nu mai găsește pe nimeni care s-o elogieze. Morala republicană și-a pierdut vitalitatea, doar morala interindividuală a respectului față de viața persoanelor este socialmente legitimă; ceea ce se afirmă din nou sînt principiile elementare ale vieții morale (să nu trădezi, să fii cinstit, să nu ucizi) și nu obligațiile față de colectivitate. Nu mai recunoaștem decît valoarea *datoriilor slabe* în același timp cu primatul dreptului individualist de a trăi deoparte.

Se știe că în același timp opinia publică e din ce în ce mai severă față de încălcarea legilor morale și juridice de către mediile politice. Marea majoritate a francezilor s-a arătat astfel șocată de legea de amnistiere a crimelor și delictelor referitoare la finanțarea partidelor politice: deturnarea de fonduri de către o persoană pentru a-și ajuta partidul este considerată în prezent tot atît de condamnabilă ca și o deturnare în scopul îmbogățirii personale. Dar nu afacerile de corupție și o clasă politică așa-zis mai necinstită decît altădată explică în profunzime această cerere „nouă" de moralizare a politicului. Dimensiunea dreptului și a moralei a fost reevaluată în însuși procesul de dezagregare a marilor proiecte colective istorice. Din moment ce societățile noastre nu mai au alt orizont decît liberalismul politic și economic mai mult sau mai puțin amenajat, exigențele față de politic scad și cresc în același timp. Ele diminuează în măsura în care noua punere în valoare a pieții a redus legitimitatea socială a cererii și a acțiunii de stat, dar, simultan, ele se amplifică la nivel etic, scopurile politice nemaijustificînd toate mijloacele. Pentru opinia publică, este din ce în ce mai greu de suportat ceea ce apare ca operațiuni de „spălare" și ca o justiție cu două viteze[1]; în cultura postdatoriei, nu vrem numai o apă curată, vrem o politică de asemenea curată, o „ecologie politică", expresia însăși a unei lumi individualiste deziluzionate, fără credință colectivă mobilizatoare. Cînd etica prometeică a ameliorării speciei umane a devenit caducă, rămîne etica minimală a onestității, a transparenței și a reproducerii democratice, care, așa cum se cade, este deja integrată în strategiile marketing de promovare mediapolitică. În epoca imaginii de marcă, morala nu mai are chipul unei sperietori, ci face parte din figurile seducției-

1 „Toți putrezi, toți corupți": această judecată nu prea binevoitoare față de oamenii politici este la ordinea zilei în Franța. Lucru remarcabil, ea nu e însoțită de o trezire a conștiinței civice, ci constituie, mai degrabă, motivul care permite legitimarea ieftină a dezinteresului colectiv față de viața publică.

spectacol, funcționează ca instrument de proximitate și de personalizare politică.

Atonie a spiritului civic, pierdere a simțului datoriei față de colectivitate, cultura neoindividualistă nu încetează să neliniștească spiritele, indiferent de orientarea lor. Încotro se îndreaptă democrațiile noastre eliberate de orice „religie civilă", de orice încredere în proiectele colective? Răspîndire a corupției și a delincvenței, repliere asupra propriei persoane, junglă a intereselor, abstenționism: ce legătură poate menține la un loc societăți lipsite de sentimentul individual de obligație față de întregul social? Toate aceste riscuri „entropice" sînt reale cu condiția să nu uităm că este real și contrariul lor, principiile constitutive ale lui a-fi-împreună neavînd niciodată o legitimitate atît de mare. Dacă democrațiile sînt destabilizate de moravurile postmoraliste, ele sînt de fapt din ce în ce mai puțin contestate în fundamentul lor ultim și sînt caracterizate de un consens tot mai puternic referitor la valoarea pluralismului democratic. Nu mai există devotament, dar, în același timp, formele de violență politică și socială sînt respinse iar organizarea pașnică a concurenței pentru exercitarea puterii este acceptată de toți. Se răspîndește cinismul? Exigența etică și respectarea dreptului sînt la fel de semnificative. Alegerile nu dau prilej decît unei slabe mobilizări sociale, dar în același timp asistăm la sporirea puterilor Consiliului constituțional cît și la înmulțirea a ceea ce juriștii numesc autoritățile administrative independente, instituții autonome față de puterea politică, capabile în principiu nu numai să protejeze societatea civilă împotriva statului ci și să definească „imparțial" condițiile unui just echilibru între diferitele interese sociale și economice. Cu cît există mai puțină religie a politicului și mai puțină morală bazată pe sacrificiu, cu atît există mai multă cerere de contraputeri și de transparență, de pluralism și de preocupare pentru proceduri, de

profesionalism și de negociere în formele de reglare și decizie administrative. Cîștigă teren o nouă etică democratică ce nu se mai bazează doar pe legitimitatea votului universal, ci și pe constituționalism și pe primatul drepturilor omului, pe independența instituțiilor publice față de stat, pe logica juridică privită ca principiu ce reglează economia și societatea[1]. Tot atîtea transformări instituționale care vor accelera probabil ceva mai mult depasionalizarea spațiului public, vor atenua influența moralei obligațiilor colective în beneficiul apărării drepturilor dar care, în același timp, ar trebui să asigure dezvoltarea unor democrații mai modeste dar mai atente la drepturi, mai puțin eroice dar mai preocupate de pluralism constituțional, mai puțin voluntariste dar mai descentralizate. Ca și în alte privințe, aici cultura postmoralistă se dovedește a fi în același timp dezorganizatoare și reorganizatoare; amurgul datoriei zguduie democrațiile și le pacifică, le slăbește pe de o parte și le întărește pe de alta, le face mai imorale aici și mai morale dincolo. Apatia democratică e în creștere, valorile republicane nu se bucură de recunoaștere unanimă, dar spiritul de pace civilă este dominant, se impun noi forme de echilibru al puterilor și de reglare publică, apar noi exigențe referitoare la justiție: democrațiile din era postdatoriei nu și-au spus încă ultimul cuvînt.

Exigența de moralizare a poporului a fost înlocuită de cea a moralizării acțiunii publice: nu mai credem în pedagogiile cetățeanului, ci în *drept* pentru a moraliza politica; judecătorii și experții s-au substituit predicilor despre obligațiile morale și civice. Înainte aveam discursul magic al religiei civile și politice, acum ne străduim să sporim eficacitatea specifică a sistemului juridic; înainte aveam în primul rînd datoria, acum avem pe „cetățeanul jurist", lobby-ul profesional, arbitrajele juridice ale

1 Laurent Cohen-Tanugi, *La métamorphose de la démocratie*, Paris, Odile Jacob, 1989.

conflictelor de interese. Supremație a constituției, fragmentare a autorităților de stat, autonomie a acțiunii publice față de domeniul politic, nu regimurile de ordine morală care slăvesc hegemonia obligațiilor colective asupra drepturilor individuale restructurează democrațiile noastre, ci statul de drept și promovarea socială a ideologiei juridice. Semnificativă pentru timpul nostru este nu atît „reîntoarcerea moralei" cît „reîntoarcerea dreptului[1]", ascensiunea dreptului ca element ce reglează societățile democratice din epoca postdatoriei.

1 *Ibid.*

CAPITOLUL VI

REÎNNOIREA ETICĂ

Societate postmoralistă însearnnă o societate care a renunțat să scrie cu litere de aur datoriile supreme ale omului și cetățeanului, să proclame măreția renunțării la sine. Aceasta nu înseamnă că intențiile morale au dispărut: la drept vorbind, în timp ce apostolatul datoriei a devenit caduc, sîntem peste tot martorii unei reactualizări a preocupării etice, a unei renașteri a problematicii și ,,terapeuticii'' morale. Marile declarații moraliste se estompează, etica reapare, religia obligației s-a golit de substanță mai mult ca oricînd, ,,suplimentul de suflet'' este la ordinea zilei: ,,Secolul al XXI-lea va fi etic sau nu va fi deloc''.

Sfera tradițională a caritații nu e singura care să beneficieze de această revigorare; și sfera mediului, a științelor biomedicale, a mass-mediei, a întreprinderii sînt dominate acum de discursul și de exigențele eticii; pretutindeni, discursul valorilor răzbate la suprafață în același timp cu epuizarea marilor proiecte politice și cu recrudescența neliniștii provocate de dezlănțuirea tehnicilor, a imaginilor și intereselor. La limită, nici o problemă nu mai este abordată în afara referențialului etic: extrema dreaptă cîștigă teren, să impunem principiile drepturilor omului; lumea a treia moare de

foame, să organizăm *charity-shows* și ajutoare de urgență; planeta e în pericol, să zeificăm natura; umanitatea omului e amenințată de tehno-știință, să ne dotăm cu instanțe care să păstreze etica; mass-media pervertește democrația, să revitalizăm deontologia ziaristicii; capitalismul produce corupție, să moralizăm pătura conducătoare și practica afacerilor. Cu cît există mai puțină aderiune la spiritul de datorie, cu atît aspirăm la reglementările deontologice; cu cît ego-ul este pus mai mult în valoare, cu atît se impune respectul față de mediu; cu cît „voința de voință" tehnicistă organizează lumea, cu atît devin mai legitime comitetele de înțelepți, codurile etice, apelurile la responsabilitatea individuală. Epoca revoluționară s-a încheiat, i-a luat locul cea a „perestroicii" etice; îndemnurile solemne la îndeplinirea datoriei sînt perimate, a venit vremea imnurilor închinate *responsabilității* fără frontiere, responsabilitate ecologică, bioetică, umanitară, economică, mediatică.

Principiul responsabilității apare ca sufletul însuși al culturii postmoraliste. Dacă apelurile la responsabilitate nu pot fi despărțite de valorificarea ideii de obligație morală, în schimb ele au caracteristic faptul de a nu mai predica nicăieri sacrificarea de sine pe altarul idealurilor superioare: etica responsabilității din vremea noastră este o etică „rezonabilă", însuflețită nu de imperativul desprinderii de scopurile proprii, ci de un efort de conciliere a valorilor și intereselor, a principiului drepturilor individului și constrîngerilor vieții sociale, economice și științifice. Scopul nu e altul decît de a contrabalansa expansiunea logicii individualiste legitimînd noile obligații colective, găsind compromisurile juste între azi și mîine, bunăstare și salvare a mediului, progres științific și umanism, dreptul la cercetare și drepturile omului, imperativul științific și drepturile animalului, libertate a presei și respectarea dreptului persoanelor, eficacitate și justiție. Nu există nicăieri vreo reînviere a culturii eroice a uitării de sine, responsabilitatea postmoralistă este datoria eliberată de noțiunea de sacrificiu. Etica

responsabilității nu întoarce spatele valorilor individualiste, ci exprimă extenuarea culturii permisivității totale și în același timp exigența de a fixa limite și praguri, de a organiza social procesul de liberă posesie a sinelui, care, lăsat în voia lui, constituie o amenințare pentru securitatea, libertatea și comptetitivitatea societăților noastre. În acest sens, asistăm tocmai la o recompunere a culturii individualiste: idealul de autonomie individuală este mai legitim ca oricînd, dar în același timp se impune necesitatea de a contracara tendința individualistă de eliberare de orice obligație colectivă, necesitatea de a acorda atenție viitorului în democrații căzute pradă pasiunilor și intereselor prezentului pur. Mizeria lumii a treia, marasmul economiilor occidentale și pierderea unor segmente de piață, amenințările ecologice, riscurile biotehnologiilor, supraputerea celei de a patra puteri: în toate cazurile, gestul etic este ceea ce reacționează la excesele acelui „abandonați totul" individualist, tehnologic, capitalist, mediatic, cu scopul de a întări spiritul de responsabilitate, singurul în stare să fie la înălțimea sfidărilor viitorului, fie acestea planetare, democratice sau economice. Din acest punct de vedere, reînnoirea etică este atît aureola universului individualist eliberat de imperativul datoriei categorice, cît și expresia protestului împotriva derivelor sale alarmante.

Așa cum idealul de responsabilitate, cu libertatea, inițiativa și opțiunea individuală pe care le presupune, semnifică devalorizarea moralei dogmatice bazată pe directive, tot așa el traduce eroziunea socială a marilor reprezentări ale progresului asociat de secole uneori cu știința și cu tehnica, alteori cu forțele revoluționare, cu piața sau cu statul. Nu mai credem în nici o utopie istorică, în nici o soluție globală, în nici o lege deterministă a progresului, nu mai asociem fericirea umanității cu dezvoltarea științei și tehnicii și perfecționarea morală cu progresul cunoașterii. Etica responsabilității vine să răspundă pierderii credinței în legile mecaniciste sau dialectice ale devenirii istorice, ea ilustrează

întoarcerea „actorului uman" în viziunea shimbării colective, noua importanță acordată inițiativei și implicării personale, conștientizarea caracterului nedeterminat, creat, deschis al viitorului. Dacă schimbarea istorică nu mai poate fi înțeleasă ca realizare automată a unor legi „obiective", dacă progresul cunoașterii și al tehnicilor nu ne apără de infern, dacă nici reglarea de către stat, nici cea de către piața singură nu sînt satisfăcătoare, problema scopurilor și a responsabilității umane, a opțiunilor individuale și colective capătă o nouă dimensiune: renașterea etică este ecoul crizei reprezentării noastre despre viitor și al epuizării credinței în promisiunile raționalității tehniciste și pozitiviste. Cînd disursurile despre viitorul omului și al planetei încep să aibă un caracter catastrofic, dominantă devine problema responsabilității umane și a opțiunilor sale referitoare la civilizație; cînd organizarea științifică a muncii nu mai permite să se facă față sfidărilor competitivității, conștiința și angajamentul oamenilor în întreprindere apar ca un factor de performanță; cînd logica bursei ruinează economia pe termen lung, responsabilitatea managerilor se află în primele rînduri. Cu cît puterea organizațiilor crește, cu atît conștiința oamenilor se mobilizează; cu cît vrem mai mult să fim informați în libertate, cu atît această libertate trebuie să se autocontroleze; cu cît trebuie să perfecționăm din punct de vedere tehnologic și științific lumea noastră, cu atît responsabilitatea devine ea însăși un „construct uman", o sferă de deliberare, de risc, de rectificare, de inovație. „Renașterea" etică nu rupe cu tradiția democratic-individualistă, ci este încă un pas în procesul modern de secularizare a moralei.

Meritele reînvierii eticii sînt departe de a fi neglijabile dacă luăm în considerare diversele sale manifestări: mișcare umanitară și drept de ingerință, primat al drepturilor omului, voință de a cultiva la om responsabilitatea muncii, preocupare pentru viitorul planetei și al speciei umane. Toate acestea presupun totuși contradicții și impasuri: dacă etica este ceea ce stabilește limitele

legitime ale acțiunii umane, nu e poate inutil să semnalăm și limitele crezului etic, dat fiind că el reușește astăzi în bună măsură să cristalizeze, uneori în necunoștință de cauză, speranțele de salvare. Astfel clișeele, altădată denunțate ca idealiste, reînvie în mod ciudat: dacă lumea merge rău, e pentru că nu există conștiință morală, soluția nu se află la îndemînă, ea necesită virtute, onestitate, respectarea drepturilor omului, responsabilitate individuală, deontologie. Totul se petrece ca și cum critica iluziior ideologice s-ar fi esompat în favoarea a ceea ce se poate numi *iluzia etică*, noua formă a conștiinței democratice. În așa fel încît trebuie, cel puțin sumar, să „reîncepem" critica, să spunem iar aceste adevăruri cunoscute, prea cunoscute, dar repede uitate în aceste vremuri de extaz etic. Mai ales aceste adevăruri. Nu imprecațiile virtuoase la adresa tehnicii arogante ne vor ajuta cel mai mult să evităm riscurile „holocaustului biologic": vor fi necesare pentru aceasta noi tehnologii și competiția piețelor, o putere mai mare a tehnoștiinței, chiar dacă reciclată în verde. Nu imnurile înălțate drepturilor omului au cele mai multe șanse de a învinge xenofobia: lupta împotriva acceselor de intoleranță necesită atitudini și alternative politice clare, o muncă sistematică de informare și de aflare a adevărului asupra datelor reale, economii competitive și politici sociale care să permită reducerea marginalizării, a sentimenului de segregare și a declasării sociale. Nu cartele intransigente de valori vor permite mobilizarea oamenilor în întreprinderi, dacă ele nu vor fi însoțite de măsuri concrete de negociere, de redistribuire și de pregătire. Nu omagiile aduse deontologiei ziaristicii vor ridica în mod miraculos calitatea presei: să pariem mai mult pe competența profesională a ziariștilor și pe consolidarea unei prese scrise de bun nivel, capabilă să contracareze influența televiziunii și să creeze un public mai exigent, mai bine informat. Mai mult ca oricînd etica se dovedește necesară, mai mult ca oricînd ies la iveală limitele și, uneori, riscurile ei. Morala afacerilor este un demers salutar, cu condiția să nu servească drept pretext dezan-

gajării intempestive a statului și asfixierii programelor sociale. Interogația bioetică este urgentă cu condiția ca ea să nu hrănească fantasmele antiștiință și să nu legitimeze oprirea cercetărilor biomedicale. Trebuie să ne bucurăm de reafirmarea drepturilor omului, cu condiția ca ele să nu alimenteze denigrarea și respingerea colectivă a politicului. Trebuie să ne felicităm pentru elanurile umanitare și caritabile cu condiția ca ele să nu nege legitimitatea idealului de justiție socială și economică. Departe de noi ideea de discredita înflorirea actuală a valorilor. Dar nu e mai puțin adevărat că nu trebuie să vedem în ele panaceul clipei de față: politica și economia fără etică sînt diabolice, etica fără cunoaștere, fără acțiune politică și justiție socială este infirmă. Trebuie s-o recunoaștem, adevărata apărare a eticii trece prin critica *eticismului*.

Lucrul de care avem nevoie nu este îndemnul la virtutea pură, ci *inteligența responsabilă* și *umanismul aplicat*, singurele în stare să fie la înălțimea sfidărilor epocii. Fără îndoială că opoziția dintre morală și etică, imperativ categoric și imperativ ipotetic, bunăvoință și etică a interesului este filozofic de nedepășit. Dar în ce mod „noile" elogii aduse *generozității* dezinteresate[1] au fie și cea mai mică șansă de a se face auzite, de a contribui în vreun fel la transformarea universului tehnologic, a formelor noastre de organizare, a sistemelor noastre de informare și de comunicare? La ce pot duce astfel de predici absolutiste dacă nu la discreditarea, la descurajarea de la bun început a diferitelor forme de inovație instituțională care, inevitabil, trebuie să se acomodeze cu logica pieței și a profitului. Cei care creează o prăpastie de netrecut între moralitate și eficacitate, între datorie și interes, se erijează desigur în maeștri intransigenți ai virtuții dar, în același timp, devalorizează acțiunile de schimbare, în mod necesar „interesate", care urmăresc totuși, mai modest dar mai eficace, să făurească o lume mai bună și mai dreaptă; ei fac să eșueze pur și simplu în cinism

1 Alain Etchegoyen, *La valse des éthiques*, Paris, François Bourin, 1991.

ceea ce poate fi căutare realistă și prudentă a unui „a-fi-mai-bine" colectiv. Paradoxal, lingușitorii mîinii invizibile a pieții se pot bucura de aceste șarje hipermorale împotriva eticii afacerilor: la ce bun să schimbi ceva, să acorzi mai multă atenție omului de vreme ce, oricum, nu e vorba decît de calcul meschin și de perfidie strategică? Nu agitînd idealul kantian al bunăvoinței vom progresa cît de cît în soluționarea sfidărilor planetare, economice, mediatice ale epocii noastre; nu omagiile aduse generozității vor face să diminueze amenințările ecologice, vor crea locuri de muncă, vor instaura o nouă justiție în întreprindere, vor îmbunătăți calitatea informației. Generozitatea este o virtute personală, ea nu poate servi drept principiu de acțiune pentru o mai bună organizare a vieții colective. Trebuie deci să repetăm: fără a înțelege condițiile concrete, justa evaluare a scopurilor și mijloacelor, preocuparea pentru eficacitate, cele mai înalte scopuri morale se transformă repede în contrarul lor, căci infernul, se știe bine, este pavat cu bune intenții.

Să nu se supere noii heralzi ai idealismului categoric, în istorie nu există progres fără dinamica inteligenței, a intereselor și a pasiunilor. Desigur, există motivații „interesate" în sensibilitatea verde: tocmai din cauza asta ajunge ea să modifice raportul nostru cu mediul. Desigur, sînt așteptate profituri de la tehnicile curate: de aceea ele se vor putea dezvolta. Desigur, etica afacerilor este călăuzită de obiectivele profitului, imaginii și mobilizării personalului: de aceea, ea poate contribui la inventarea unui nou contract social în întreprindere. Riscurile inerente logicii utilitariste există, dar avem mult mai mult de așteptat de la o etică realistă ce combină interesul și respectul, prezentul și viitorul, decît de la o morală categorică atît de nobilă încît să nu poată fi aplicată la lume așa cum este ea. Șansa epocii extradatoriei este că cererea crescîndă de etică, nefiind nerealistă și contrară intereselor, poate din această cauză să contribuie la transformarea în sens pozitiv a

unui număr de practici sociale, la crearea unei lumi nu ideale, dar mai puțin oarbe și poate ceva mai drepte.

Oamenii nu sînt decît oameni: nu putem decît să ne felicităm de această ascensiune socială a unei etici postmoraliste a compromisului aflată la egală distanță de moralismul „fără mîini" și de cinismul „mîinii invizibile". Ea este foarte departe de dezinteresul total și de Binele absolut, dar refuză jungla sloganului meschin „îmbogățiți-vă"; ea nu e sublimă dar e mai capabilă să facă față marilor primejdii al viitorului; nu este înaltă dar e mai adaptată la o societate tehnică și democratică[1]. În această perspectivă, să dorim nu eroismul moral, ci dezvoltarea socială a unei *etici inteligente*, a unei etici aristotelice a prudenței orientată spre căutarea căii de mijloc, a unei juste măsuri în raport cu împrejurările istorice, tehnice și sociale.

CONȘTIINȚA VERDE

Cetățenia planetară

Nu încape nici o îndoială că protecția naturii ocupă o poziție foarte privilegiată printre preocupările și idealurile conștiinței contemporane: epoca postmoralistă coincide cu ascensiunea

1 Tocqueville sublinia deja că doctrina interesului bine înțeles, pentru că nu-și fixa scopuri de nerealizat, era doctrina cea mai potrivită pentru nevoile popoarelor democratice, cea mai eficace pentru a combate excesele individualismului: ea nu produce „mari devotamente" dar reduce „depravările grosolane", „nu caută să realizeze scopuri mari, dar le atinge fără prea multe eforturi pe toate cele pe care le urmărește", *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, t. I, vol. II, pp. 127-130.

noilor valori centrate pe natură, cu ceea ce se numește deja o etică a mediului.

Succesiunea catastrofelor ecologice datorate industriilor petroliere, chimice sau nucleare, agravarea poluării care afectează atmosfera planetei (''ploi acide'', ,,gaură'' în pătura de ozon, ,,efect de seră'') au favorizat o conștientizare de masă a pagubelor datorate progresului, ca și un consens larg cu privire la urgența de a salva ,,patrimoniul comun al umanității''. Înmulțire a asociațiilor de protecție a naturii, ,,ziua Pământului'', succese electorale ale Verzilor, epoca noastră asistă la triumful valorilor ecologice, este momentul ,,contractului natural'' și al cetățeniei mondiale, ,,țara noastră este planeta''. În timp ce papa Ioan Paul al II-lea considera criza ecologică drept o ,,problemă morală majoră'', douăzeci și patru de șefi de stat și de guvern au putut declara solemn voința lor de a ,,delega o parte din suveranitatea națională pentru binele comun al întregii omeniri''. Datoriile noastre superioare nu se mai referă la națiune, acum ele au ca obiect natura: protecția mediului a devenit un obiectiv prioritar de masă; în 1990, francezii puneau, din punct de vedere al importanței, mediul și ecologia pe locul doi în ce privește problemele pe care omenirea le are de rezolvat.

Ideea că ,,Pământul e în primejdie de moarte'' a impus o nouă dimensiune a responsabilității, o concepție inedită a obligațiilor umane care depășește etica tradițională circumscrisă la raporturile umane imediate. Responsabilitatea umană trebuie acum să se extindă la lucrurile extraumane, să cuprindă dimensiunea întregii biosferi, de vreme ce omul dispune de mijloacele de a pune în pericol viața viitoare a planetei. După ,,fundamentaliști'', trebuie să recunoaștem, independent de binele omenesc, valoarea în sine a ecosferei, trebuie să redescoperim demnitatea intrinsecă a naturii; după cei mai mulți, trebuie să o respectăm pentru noi, să o considerăm ca pe un patrimoniu comun ce trebuie transmis generațiilor viitoare. Oricît de mare ar fi acest clivaj, etica clasică, preocupată de aproapele nostru și de scopuri imediate, nu mai pare

suficientă, tehnica modernă a dat naștere unor efecte atît de inedite, potențial atît de catastrofale încît a devenit necesară o „transformare" a principiilor etice. Civilizația tehnicistă are nevoie de o „etică a viitorului": în fața primejdiei ca viața să fie distrusă, trebuie să găsim un nou imperativ categoric: „Nu compromite condițiile necesare pentru supraviețuirea continuă a omenirii pe pămînt[1]"; epoca reclamă o etică a responsabilității pe termen lung, obligația necondiționată de a ocroti existența omenirii pe pămînt. Nu mai primim îndemnuri cu privire la respectarea datoriilor față de sine, de ceilalți și de națiune, asistăm la deificarea Gaiei devastate de agresiunile prometeice, sanctificare a principiului de responsabilitate planetară. Această consacrare a obligației față de viitor, pe care o ilustrează în mod deosebit succesul campaniilor pedagogice ale comandantului Cousteau, are repercusiuni directe asupra aspirațiilor și comportamentului maselor. Sînt deja numeroși cei care acceptă să plătească mai scump pentru produse care respectă echilibrele naturale; în 1990, 6 francezi din 10 se declarau gata să plătească un impozit pe mediu, 80% dintre locuitorii regiunii San Francisco sînt gata să facă sacrificii financiare pentru a proteja aerul, marea și pămîntul. Cetățenia postmodernă este mai puțin politică și mai mult ecologică, nu mai credem într-o educație morală și civică orientată către formarea sentimentelor patriotice și altruiste, nu mai aspirăm decît la o cetățenie verde.

La suprafață, această reevaluare a dimensiunii obligatorii merge împotriva tendinței postmoraliste de a eclipsa datoriile; în profunzime, ea o exprimă pe căi ocolite. Într-adevăr, în ochii militanților verzi, datoria de a ocroti natura este mai importantă decît datoria față de oameni; din punct de vedere al priorității, ei consideră că salvarea mediului trece înaintea problemelor economice și sociale, poluarea sau subțierea stratului de ozon îi preocupă mai mult decît marea sărăcie, subdezvoltarea și șomajul. Pentru cei mai radicali, reintroducerea animalelor de pradă în

1 Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990, p. 31.

mediu deschis contează mai mult decît problemele pe care această decizie le creează agricultorilor; este mai important să inițiezi acțiuni care să salveze hectare de pădure ce adăpostesc specii în primejdie decît să te preocupi de locurile de muncă al tăietorilor de lemne. În timp ce la începutul anului 1989 *Time* alegea Pămîntul „om al anului", la San Francisco cei fără locuință – *homeless* – trebuiau să abandoneze spațiile verzi publice, de dragul mediului. Concomitent și păstrînd proporțiile, ultravivisecționiștii nu ezită să pună bombe în mașinile cercetătorilor, să le devasteze casele, să saboteze laboratoarele de cercetări medicale în numele dreptului animalelor; unii ajung să propună înlocuirea animalelor cu prizonieri, cu imigranți, cu cercetători și copiii lor. Natura și animalele mai întîi: extinzînd pînă la animal și la biosferă noțiunea de scop în sine, sacralizînd obligațiile față de ceea ce nu este uman, pasiunile zoofile și ecofile radicale nu îmbogățesc cultura umanistă, ci alimentează spirala devalorizării postmoraliste a datoriilor interumane[1]. Conștiința verde intransigentă exprimă atît reapariția noțiunii de responsabilitate față de natură cît și un curent social de deresponsabilizare față de oameni. Oricît de mare ar fi preocuparea ecologică, ea nu e fără legătură cu aprofundarea procesului de desocializare, de autoabsorbție și de indiferență individualistă: sub cetățenia planetară revendicată, se profilează ici și colo un nou antiumanism.

Nu trebuie opuse conștiința planetară de masă și individualismul utilitarist, natura care trebuie ocrotită fiind nu atît un ideal necondiționat cît o condiție de supraviețuire și de calitate a vieții fiecăruia. Dacă cetățenia ecologică e însoțită de datorii și drepturi noi, în mod evident acestea din urmă sînt cele care îi dau adevăratul impuls colectiv. La adăpostul datoriilor viitorului avansează noile revendicări referitoare la securitate, la cadrul de viață, la drepturile

1 Vezi și Marcel Gauchet, „Sous l'amour de la nature, la haine des hommes", *Le Débat*, nº 60, 1990, pp. 278-282. De asemenea Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.

lărgite ale persoanelor: dreptul la o apă curată, dreptul la păduri și la o atmosferă nepoluată, dreptul la un mediu natural nedesfigurat. După cuceririle istorice ale drepturilor-libertăți și ale drepturilor sociale, vedem cum se afirmă revendicările privind dreptul la *calitatea vieții*, expresie însăși a individualismului postmodern. Fără îndoială cultura ecologică și preocuparea sa pentru responsabilitatea față de generațiile viitoare constituie o piedică în calea logicii deresponsabilizante a individualismului radical: totuși, resortul profund al sensibilității verde de masă rămîne exigența individualistă de a trăi mai bine și mai mult. Fără îndoială, ideea de obligație capătă din nou autoritate, dar despre ce este vorba pentru cei mai mulți dacă nu de a respecta spațiile verzi, de a consuma produse reciclabile, de a refuza să utilizeze sacoșele de plastic, de a circula pe bicicletă, eventual de a participa la marșuri și de a forma lanțuri de solidaritate. Morala ecologică de fiecare zi este minimalistă, ea nu prescrie nici o uitare de sine, nici un sacrificiu suprem, ne cere doar să nu irosim, să consumăm mai puțin sau mai bine. În ciuda a ceea ce le separă, conștiința ecologică și caritatea mediatică fac parte dintr-un același ansamblu, ele ilustrează irezistibila promovare democratică a eticilor individualiste nedureroase.

Eco-consum și eco-business

Încă o mărturie a culturii postmoraliste este faptul foarte semnificativ că idealul de „autolimitare a nevoilor" și denunțarea viciilor societății de consum, care erau în centrul mitologiei ecologice a anilor 1960-70, au fost împinse pe planul al doilea. În mare, mobilizarea ecologică se sprijină acum pe ocrotirea naturii, pe gestiunea echilibrată a ecosistemelor, pe reconcilierea dezvoltării industriale cu apărarea mediului. În locul utopiei antitehniciste, avem o conștiință orientată spre consumul de masă. Nu prea mai este vorba de alternativă globală, criticile violente

îndreptate împotriva pieței și a pseudonevoilor au cedat întîietatea *shopping*-ului ecologic, febrei produselor „bio", dieteticii sănătoase, igienei biologice, terapiilor blînde, turismului verde. Idealul de „austeritate voluntară[1]" al primului moment ecologic a murit, cel ce domină aspirațiile contemporane este *hedonismul ecologic*, prelungind într-un alt mod dinamica individualistă centrată pe consum. Cultura ideologică nu a reușit să influențeze pasiunile individualiste pentru bunăstare; dimpotrivă, acestea au reciclat-o pe ea și au împăcat-o cu logica industrială și a consumului. În același timp însă, sensibilitatea ecologică, cu exigențele ei referitoare la calitate și sănătate, a permis într-o oarecare măsură „moralizarea" proceselor de producere și de consum, reorientarea cererii și ofertei către bioindustrii și ecoproduse, tehnologii blînde și curate. Consensul ecologic nu a pus cîtuși de puțin capăt cursei creșterii și consumului individualist, ci a dat naștere unei eco-producții dublate de o ecologie a consumului. Încă o dată, „viclenia rațiunii" a învins: nu exigențele absolute ale rațiunii morale verzi au permis restructurarea efectivă a sistemelor productive, ci mai degrabă dinamica pasiunilor individualiste (securitate, sănătate, bunăstare calitativă), a intereselor economice și a inteligenței tehniciste. Nu trebuie să ne pierdem speranța în tehnicile utilitariste ale compromisului.

Cu siguranță, s-ar putea opune acestei figuri inedite a individualismului orientat spre consum numeroasele mișcări asociative care se angajează împotriva poluării chimice și riscurilor nucleare, mobilizîndu-se pentru crearea de zone de protecție, pentru ocrotirea siturilor naturale, a faunei și a florei. Dar dacă finalitățile ecologice contribuie la reconstituirea spațiilor de sociabilitate și de luptă colectivă, este și mai adevărat că ele funcționează socialmente ca instrumente de lărgire a atribuțiilor

---

1 Vezi mai ales Pierre Alphandéry, Pierre Bitoun, Yves Dupont, *L'équivoque écologique*, Paris, La Découverte, 1991, pp. 150-193.

aparatului administrativ gestionar. Datorită eticii mediului, se întăresc nu atît legătura socială şi sensul general al datoriilor, cît prerogativele puterii publice, însărcinată de-acum înainte să asume noi funcţii juridice şi de reglementare referitoare la ocrotirea naturii. Degradările mediului, riscurile tehnologice majore, cererea socială de securitate necesită aproape inevitabil o intervenţie sporită din partea puterilor publice, un vast proces de legitimare a juriştilor şi experţilor, eco-consilierilor şi „ecologiştilor de stat", a organismelor naţionale şi internaţionale cărora le revine sarcina de a menţine Terra locuibilă pe termen lung. Eco-consumerismul[1] individualist şi mişcările asociaţiilor verzi nu se opun, ci converg spre dezvoltarea dispozitivelor de reglare politico-administrativă, accentuează legitimitatea acţiunii publice ca instanţă de protecţie a populaţiilor şi a viitorului lor. Vector al unei gestiuni durabile a resurselor naturii, „suplimentul de suflet" ecologic este, paradoxal, o pîrghie suplimentară a specializării, a funcţionalizării, a reglării „birocratice" a lumii postmoderne, el nu revigorează sentimentul de obligaţie etică în colectivitate, cît creează putere tehnocratică responsabilă cu „faţă umană".

Aşa cum sensibilitatea ecologică duce la lărgirea puterilor statului, tot astfel ea permite industriilor să găsească noi posibilităţi de dezvoltare: piaţa antipoluare, biotehnologiile, ecoingineria, tehnologiile curate, tratarea deşeurilor menajere şi industriale se află abia la început, în viitor va exista o eco-industrie în acord cu noile aspiraţii de masă la ceea ce e „natural" şi la calitatea mediului. Aşa cum se realizează ea în societate, etica mediului nu mai e îndreptată împotriva capitalismului şi a industriei, ea lărgeşte sfera mărfii şi duce la dezvoltarea *high tech*-ului,

1 *Consumérisme* = tendinţa consumatorilor de a se constitui în asociaţii sau mişcări pentru a-şi apăra interesele (*n. trad.*)

a tehnoștiinței, a controlului *soft* al naturii: sufletele virtuoase și bucolice se vor indigna dar mai mult respect față de natură înseamnă, de fapt, mai mult artficialism tehnico-științific și mai mult business, mai multă industrie și mai multă piață. Mareea ecologică este caracterizată de noi tehnologii, de noi vectori de creștere: deja eco-industriile și produsele „verzi" cunosc o expansiune spectaculoasă, eco-marketingul și magazinele ecologice se înmulțesc; piața comunitară a antipoluării se va dubla probabil pînă în anul 2000, ecologia a devenit un „factor de producție", o dimensiune nouă a strategiilor de întreprindere. Asemenea caritații spectacol care reconciliază contrariile, etica mediului se dovedește o „etică de sinteză" care împacă ecologia și economia, morala și eficacitatea, calitatea și creșterea, natura și profitul. Sub eticheta respectului față de mediu, poate să continue concurența economică, transformarea ecosferei în antroposferă, „voința de voință" în veșmînt verde. Dacă e adevărat că etica ecologică este ceea ce fixează limite acțiunii tehniciste și capitaliste, nu trebuie să înțelegem această limitare ca pe o lovitură dată dinamicii puterii, ci mai degrabă ca ceea ce permite urmărirea indefinită, prudentă, necontradictorie a controlului[1] lumii și afacerilor. Astfel, chiar și valorile au putut fi mobilizate și instrumentalizate în serviciul intereselor și al cursei pentru stăpînirea lumii; universul postmoralist nu elimină domnia scopurilor, el le face compatibile cu eficacitatea, le reciclează acum în programele sale de expansiune, de gestiune și de comunicare.

---

1 *Arraisonnement* - vezi Prefața (*n. trad.*)

BIOETICĂ ȘI DEMOCRAȚIE

O etică dialogată

Domeniul biomedical ilustrează la fel dacă nu mai bine decît ecologia renașterea contemporană a voinței etice. Încă de la sfîrșitul anilor 1970, *New York Times* putea să scrie pe prima pagină „Etica este la modă" plecînd de la potopul de articole, de cărți și de colocvii consacrate bioeticii. Luările de poziție ale marilor cercetători și medici sînt acum difuzate și comentate pe larg în presă, mass-media vorbește cu regularitate despre miza morală a noilor tehnologii genetice și procreatice, etica medicală este predată în facultăți, proiectele de lege referitoare la etica biomedicală sînt la ordinea zilei: bioetica a devenit un subiect de societate.

Impulsionate la început de problema experimentării asupra omului în anii 1960, interogația bioetică a cunoscut o bruscă amplificare din cauza progreselor realizate de tehnicile de fecundare artificială, de ingineria genetică, de grefele de organe, de măsurile medicale paliative, de diagnosticul prenatal. „Miracolele" științei au relativizat reperele tradiționale ale vieții, morții și filiației, au trezit teama de eugenism și de „cea mai bună dintre lumi", au destabilizat regulile de consens ale deontologiei medicale. Bioetica vine ca răspuns la această eroziune a reperelor, ea traduce voința de a fi stabilite norme care să țină seama de om și de a fi instituite sisteme de autoreglare care să se opună derivelor unei științe demiurgice fără conștiință.

La baza reflecției bioetice stau pozițiile filozofice cele mai diverse. E adevărat că, în același timp cu preocuparea ecologică, noul domeniu de cercetare este incontestabil un prilej de a revigora forma absolutistă a datoriei. Umanitatea omului fiind amenințată de progresele biomedicinii, își face loc ideea că trebuie restaurate imperative necondiționate menite să limiteze tendința de a merge pînă la capăt a hegemoniei tehniciste, capitaliste și individualiste. Teroarea eugenismului și a bioputerii, angoasa difuză a dezumanizării omului prin dezvoltarea tehnologiilor biologice au fost instrumentul reafirmării unei etici categorice. Se înmulțesc declarațiile care cheamă la interzicerea absolută a creării de embrioni umani într-un scop exclusiv științific, a oricărei forme de comercializare a corpului omenesc și a derivatelor sale, a oricărei tentative de modificare deliberată a patrimoniului genetic; se înmulțesc declarațiile care condamnă practicile de inseminare *post-mortem*, contractele de închiriere a uterelor, tehnicile de diagnostic prenatal, care afirmă solemn „caracterul sacru al vieții" și principiul de inviolabilitate a naturii. În momentul în care științele biologice ne permit să concepem stăpînirea materiei vii și „deformarea omului", sînt cercetători care propun moratorii, revendică dreptul de „a nu descoperi" și o etică a „neintervenției asupra vieții"; sînt filozofi care formulează obligația categorică de a nu pune în joc existența sau esența omului în integralitatea sa. *Via* apărarea drepturilor omului și denunțarea riscurilor pe care le comportă eugenismul, etica de tip categoric revine în prim plan nu fără a se impune, ici și colo, ca un nou rigorism dogmatic, ca o nouă formă de catastrofism ce alimentează reflexele antiștiință cele mai rudimentare [1].

Oricît de semnificativă ar fi, această reapariție a poruncii necondiționate nu constituie totuși decît unul din aspectele demersului bioetic. Un alt aspect, fără îndoială mai tipic pentru funcțio-

1 Pierre-André Taguieff, „L'eugénisme objet de phobie idéologique", *Esprit*, nov. 1989.

narea sa efectivă, atestă o logică opusă ce introduce o morală dialogată și pragmatică, o etică a justei măsuri între respectul față de persoană și exigența cercetării, între valoarea individului și interesul colectiv, o etică a prudenței care respinge extremele dar nu face totuși concesii imperativului demnității și libertății individuale. Probabil că nimic nu demonstrează mai bine această „înțelepciune" bioetică decît principiile și codurile deontologice cu care s-a înarmat comunitatea științifică pentru a fixa condițiile de acceptabilitate a cercetării biomedicale asupra subiecților umani. Încă din 1947, codul de la Nürnberg a stabilit marile principii care trebuie să reglementeze experimentarea pe om în scopuri științifice. Conform declarației de la Nürnberg, experimentarea pe om este „compatibilă cu etica profesiei medicale" cu condiția ca experiența să aibă „rezultate benefice pentru societate, imposibil de obținut prin alte metode"; cu condiția, apoi, ca anumite principii fundamentale să fie respectate, dintre care pe primul plan sînt consimțămîntul voluntar și în cunoștință de cauză al subiectului uman, absența oricărei constrîngeri, dreptul de întrerupe în orice clipă participarea la experiment, neasumarea de riscuri mai mari decît „beneficiile umanitare" scontate. Ca urmare, au fost date mai multe declarații internaționale, la Helsinki (1964), Tokio (1975), care au adus noi precizări distingînd mai ales între cercetarea terapeutică și cea neterapeutică, enunțînd noi clauze în materie de consimțămînt: consimțămînt în scris, necesitatea ca persoana care obține consimțămîntul atunci cînd subiectul se află într-o relație de dependență față de experiment să fie un medic ce nu participă la cercetare. În principiu, experimentarea nu este autorizată decît pe voluntarii adulți și responsabili, ea exclude cercetările asupra copiilor, minorilor, debililor mentali, bătrînilor. Nu fără o evidentă ezitare, alte articole precizînd într-adevăr că „dacă subiectul este incompetent din punct de vedere legal, trebuie să se obțină consimțămîntul reprezentantului legal". Fluctuație inevitabilă ce se explică în esență prin legitimitatea și diversitatea

scopurilor urmărite, prin voința bioetică de a nu sacrifica nici una din acele valori superioare care sînt respectul față de individ, progresul științei, interesul colectivității. Dezvoltarea științelor biologice și medicale, diversele experimente „abuzive", căutarea unui echilibru între idealurile parțial antagoniste au determinat, pe de o parte, profesiunea medicală să-și stabilească reguli deontologice din ce în ce mai universale referitoare la etica cercetării iar, pe de alta, puterea publică să impună reglementări riguroase menite să-i protejeze pe cetățeni. În mai puțin de o jumătate de secol, am trecut de la o deontologie medicală dominată de conștiința cercetătorilor și de tradiția hipocratică la o deontologie detaliată și cazuistică, la o internaționalizare a standardelor metodologice, la o proliferare legislativă și de reglementări preocupate de a face compatibile în practică etica individului și cea a cunoașterii, drepturile omului și bunăstarea socială.

Etica experimentării medicale se află la jumătatea drumului dintre realismul și absolutismul moral, ea este căutare a unui compromis între interesul individual și binele colectiv, bunăstarea subiecților și imperativul științei, libertatea individuală și libertatea științifică. Compromis care se vrea totuși intransigent în ceea ce privește respectarea normelor umaniste, bioetica refuzînd să justifice imoralitatea pe care o presupune experimentarea pe om în numele scopului superior care este ameliorarea viitoare a sănătății. Nu e vorba de acomodarea cu o doctrină a răului celui mai mic, ci de a face în așa fel încît „imoralitatea" consubstanțială experimentării pe om să devină aproape „neglijabilă", moral acceptabilă față de persoana individuală[1]; nu e vorba de a elimina orice risc, ci de a fixa limite maximului de riscuri admisibile, de a stabili limite pentru ceea ce un cercetător poate propune consimțămîntului nostru. Oricare ar fi interesul științific al proiectului, în ordinea terapeutică, riscurile admisibile nu trebuie să

1 Michel Lacroix, „La bioéthique et l'expérimentation sur l'homme", *Esprit*, janv. 1986.

depășească în gravitate pe cele ale evoluției normale a bolii, bilanțul riscuri-beneficii trebuie să fie întotdeauna acceptabil, bolnavii nu trebuie folosiți pentru experiențe ce nu au legătură cu maladia lor; atunci cînd voluntari sănătoși se supun experiențelor, ei nu trebuie expuși decît la riscuri minime[1]. Exigență a consimțămîntului liber și în cunoștință de cauză, limită la ceea ce se poate propune subiecților ce participă la o cercetare, fixarea unei limite de riscuri admisibile, supunere a protocoalelor experimentale unor comitete independente numite special în acest scop: filozofia cercetării este un umanism pragmatist ce juxtapune fermitatea principiului respectului față de persoană și supletea cerută de progresul științific; ea refuză să transforme omul într-un cobai, dar și să se lipsească de un mijloc necesar dezvoltării cunoașterii și utilității colective. Tocmai acest compromis între realism științific și idealism etic, utilitarism și kantianism, imperativ ipotetic și imperativ categoric caracterizează ceea ce se poate numi *postmoralismul bioetic*. Aici, ca pretutindeni, reînnoirea etică nu reînvie cultul tradițional al datoriei, ci impulsionează dezvoltarea unei etici a responsabilității deschise și aproximative, a unei etici probabiliste a deciziilor evaluînd în risc costurile și beneficiile tratamentelor. După epoca regulilor maniheiste ale binelui și răului, se impun dialogul bioetic și „legitimitatea stocastică[2]".

Căutarea unui echilibru just între idealism și realism este un ideal deontologic. În realitate, toți știu că, sub presiunea cererii experimentale și a intereselor științifice, uneori punctul de vedere al eficacității stricte este cel care se impune și aceasta în detrimentul consimțămîntului în cunoștință de cauză și cu prețul unor riscuri ridicate pentru subiecți. Dar și punctul de vedere „absolutist" triumfă atunci cînd, în numele sentimentelor nobile și al

---

1 Despre toate aceste probleme, vezi Anne Fagot-Largeault, *L'homme bio-éthique*, Paris, Maloine, 1985.

2 Jean-Louis Funck-Brentano, „La bioéthique, science de la morale médicale", *Le Débat*, n° 25, mai 1983.

devotamentului, deontologia sau legea interzic orice formă de recompensă pentru subiecții care se supun experiențelor. O etică reală a responsabilității nu ar trebui mai degrabă să încerce să înlocuiască cererile mai mult sau mai puțin clare de participare generoasă la experiment cu *transparența financiară*? Nu este deci just ca o suferință și o pierdere de timp utile colectivității să fie corect remunerate? Făcînd apel la ajutorul dezinteresat nu se exercită oare mai multe presiuni asupra consimțămîntului decît atunci cînd subiecții sînt plătiți? Nu e o ipocrizie să condamni principiul de remunerare a voluntarilor și să-l justifici pe cel de „indemnizare", care poate fi, la urma urmei, stimulativ pentru anumite categorii de persoane[1]? Spiritul rigorist persistă și se impune, dinamica responsabilității postmoraliste nu se află decît la început.

Înțeleptul, expertul și cetățeanul

Etica dialogată se află și ea în centrul noilor instituții locale și naționale menite să dea răspunsuri problemelor inedite ridicate de științele biologice și medicale. Cu declarația de la Helsinki din 1964, apare pentru prima oară într-un mod explicit recomandarea de a se înființa „comitete independente" cu rolul de a evalua din punct de vedere etic proiectele de cercetare în științele biomedicale. Ca urmare, s-a impus regula, în instituțiile medicale, de a crea comitete de examinare locale al căror rol este de a se pronunța, înainte de atribuirea creditelor de cercetare, asupra protecției drepturilor indivizilor implicați în experiențe, a pertinenței metodelor utilizate pentru a obține consimțămîntul în cunoștință de cauză, și a raportului riscuri/beneficii propus asentimentului subiecților. În afară de comitetele locale sau regionale, au fost create comitete naționale: în Franța a fost instituit prin decret, în

1 Anne Fagot-Largeault, *op. cit.*, pp. 144-148 și 216-219.

1983, primul Comitet național de etică. Instanță consultativă, el nu are putere de decizie, ci dă avizuri și recomandări în problemele de etică legate de progresele cercetării biologice și medicale, informează opinia publică și autoritățile. Fie că sînt locale sau naționale, aceste comitete sînt constituite după principiul pluralist al deschiderii spre personalități din afara lumii medicale: din ele fac parte, în proporții variabile stabilite prin discuții, nu numai cercetători și medici care nu sînt direct implicați în cercetările respective, ci și, în număr mai redus, membri ai personalului spitalicesc, filozofi, juriști, teologi, sociologi, reprezentanți ai pacienților.

Diversitatea originii profesionale și a competenței membrilor care compun comitetele de etică reprezintă unul din aspectele cele mai originale ale fenomenului. Fără îndoială, suprareprezentarea actuală a personalităților științifice care fac parte din aceste comitete poate fi interpretată ca voință deliberată de a da prioritate intereselor științei în detrimentul comunității ca întreg, dar principiul pluralist care organizează comitetele de etică ilustrează totuși exigența, cel puțin în intenție, ca deciziile relative la experiențele ce urmează a avea loc sau la utilizarea tehnicilor științifice trebuie luate de societate în ansamblul său și nu doar de comunitatea științifică. Democrațiile deschise instituie de acum înainte dialogul medicului cu cel care nu este medic, al teologului cu economistul, al biologului cu filozoful, adevărul moral nu mai e monopolizat de drept de o autoritate tradițională, profesională sau confesională, el este căutat în compromisul democratic, în deliberarea transdisciplinară, în confruntarea dintre logici adverse. Epoca moralistă a reacționat la „moartea lui Dumnezeu" prin cultul datoriei universale, absolute, imperative; epoca postmoralistă răspunde crizei medicale prin exigența dezbaterii democratice dintre rațiunalitățile în conflict. Decizia bioetică este luată plecînd de la cunoștințe variate, de la sensibilități și competențe multiple, ea pierde prin aceasta orice caracter apodictic și

intangibil, oricare ar fi forma rigoristă pe care o poate lua într-un caz sau altul. Dezbătut de oameni, avizul bioetic reprezintă un pas înainte în procesul de secularizare a moralei: în principiu revine colectivității oamenilor să fixeze și să corijeze, în funcție de voința lor și de cunoștințele disponibile, normele care o guvernează.

Proces de democratizare a principiului de decizie etică ce are totuși efecte paradoxale. Cum să nu vezi că ce era altădată conștiință morală comună, cunoaștere universală a datoriei, devine tot mai mult o problemă de competența experților și specialiștilor, a medicilor și sociologilor, a filozofilor și teologilor. Nu modul cum sînt alcătuite comitetele de etică este aici problema fundamentală: oricare ar fi proporția estimată de medici și nemedici, stabilirea a ceea ce e drept și nedrept, a binelui și răului ține de acum încolo, într-o oarecare măsură, de „profesioniștii" eticii. În numele complexității problemelor ridicate de știință a apărut o nouă diviziune a muncii, chiar și etica a intrat pe calea instituționalizării, a birocratizării, a specializării funcționale. Destinul voinței bioetice este paralel cu acela al ecologiei, amîndouă sînt un punct de plecare pentru apariția de noi autorități luminate, de noi instanțe de putere, de noi competențe. Dincolo de extazul în fața valorilor se afirmă dominația specialiștilor, voința democratică de a controla știința prin valorile etice contribuie de fapt la prelungirea procesului de raționalizare „birocratică" a lumii moderne, la extinderea tehnicizării savante a organizării democratice, și chiar, ici și colo, la instrumentalizarea mercantilă a moralei. Într-adevăr, odată cu noii „înțelepți" apar și consultanții, profesioniștii remunerați ai eticii. Desigur, în Franța membrii Comitetului național de etică își exercită atribuțiile în mod benevol, dar deja în Statele Unite se înmulțesc „eticienii", „experții în etică" ce-și vînd competențele instituțiilor de sănătate. În cursul anilor 1980, consultanții în bioetică s-au unit într-o asociație profesională, etica și profesionalismul nu mai sînt antinomice, ele au reușit să-și sărbătorească logodna postmoralistă.

Cel puțin comitetele de etică contribuie oare la formarea opiniei publice? Ele sînt preocupate mai degrabă să dea avizuri solemne și recomandări „indiscutabile". Oare dinamizează ele discuția democratică? După cum se constată, nu prea reușesc să învioreze dezbaterea colectivă, fie că aceasta se desfășoară în societate sau în Parlament. În multe privințe, am adăuga noi, ele contribuie, punînd semnul egalității între etică și expertiză, la îndepărtarea cetățeanului de locurile în care se țin dezbateri și se iau decizii. De ce e nevoie să se recurgă la confruntarea democratică și la deliberarea reprezentanților națiunii dacă experții de toate specialitățile ajung să de avizuri comune? Acesta este riscul „tehnocratic" pe care magisterele etice îl fac să planeze asupra vitalității democratice. Vehiculînd o poziție scientistă a moralei, comitetele naționale de etică, așa cum funcționează ele astăzi, îi fac în realitate pe oameni să renunțe la implicarea și la responsabilitatea lor de cetățeni și nu prea contribuie la transformarea cetățeanului într-un actor democratic: în 1990, 35% dintre francezi doreau ca reglementarea referitoare la procrearea artificială să fie stabilită de un Comitet național de etică, 22% preferau să acorde încredere medicilor, doar 15% alegeau calea parlamentară iar 24% pe cea a referendumului. Trebuie să interpretăm legitimitatea socială a comitetelor de etică nu doar ca pe o neîncredere față de instanțele politice, ci, mai degrabă, ca pe o consacrare a competențelor savante chemate să se exercite de acum înainte pînă și în împărăția scopurilor. Ceea ce se numește „înnoire etică" nu înseamnă nicidecum renașterea unei culturi a datoriilor omului și ale cetățeanului, ci *iluzia scientistă* și credința în știința deciziei pe care o posedă experții în materie de scopuri, necesitatea unei *gestiuni* echilibrate a drepturilor omului și ale științei, voința de a adopta o „cale de mijloc" stabilită de personalități savante și adaptată modului de viață individualist postmoralist. Dincolo de apelurile contemporane pentru o mai mare atenție acordată dimensiunii umane trebuie să auzim cererea referitoare la o etică inteli-

gentă a justei măsuri asumate de specialiști, care să garanteze protecția drepturilor individuale și progresul științific, securitatea individuală și cea colectivă. Figuri noi care încarnează spiritul democratic și voința lui de instituții independente, comitetele de etică concordă cu individualismul absorbit de ego și de drepturile lui, sceptic față de politică, preocupat mai mult de decizii imparțiale și echilibrate decît de confruntări ideologice. Într-o societate în care antagonismele ideologice sînt mai puțin acute, în care pasiunile se concentrează asupra gestiunii generalizate a spațiului privat și profesional, tendința majoră a indivizilor e de a consolida legitimitățile bazate pe competență, de a lăsa în grija lor stabilirea opțiunilor finale: întoarcerea moralei este înainte de toate o *etică prin procură*. Este un paradox să vezi cum astăzi instituțiile ce reprezintă etica ajută și ele la reproducerea demotivării individualiste, la promovarea specialiștilor, la expansiunea organizării „tehnocratice" a democrațiilor: reafirmarea eticii este o etică fără cetățean.

MASS-MEDIA ÎN SUFLETUL ȘI CONȘTIINȚA EI

Etica pe prima pagină

Cererea de etică nu rămîne cantonată doar în domeniile care necesită o responsabilitate pe termen lung, ea se cristalizează și în sfera ce reprezintă prin excelență prezentul efemer și spectaculos: mass-media. Așa cum noile puteri ale tehno-științei au făcut posibilă exigența unei etici a viitorului, la fel puterea înzecită a

mass-mediei și derapajele presei au readus în prim plan necesitatea unei etici a actualităților.

Din secolul al XIX-lea și de la paginile lui Balzac îndreptate împotriva presei, aceasta nu a încetat să fie violent atacată. Fenomenul continuă și azi: publicul nu pune în discuție legitimitatea presei recunoscută unanim ca o contraputere indispensabilă funcționării democrațiilor, dar denunță lipsa ei de responsabilitate, voyeurismul ei, goana nebună după audiență, informațiile sale neverificate, excesul de libertate de care dă dovadă. În timp ce rolul, influența și puterea mass-mediei cresc continuu, se instalează o criză de încredere, o bănuială difuză a publicului[1] față de ea, alimentată atît de noile forme de producere, de circulație și de tratament ale informației cît și de falsele revelații și de abuzurile presei. Niciodată capitalismul n-a fost atît de puțin criticat, iar mass-media criticată atît de mult; nu mai este denunțată societatea de consum, ci sînt puse la stîlpul infamiei informația și mass-media transformate în simboluri ale manipulării, impostur ii, mediocrității și lipsei de respect față de oameni. Mass-media este de-acum înainte subiectul de predilecție al criticii sociale: ea degradează democrația și face un spectacol din viața politică, privilegiază faptele secundare, aduce prejudicii vieții personale, creează și distruge în mod arbitrar celebritatea, face spiritele mai superficiale, relatează orice. Fără morală, mass-media nu are decît un obiectiv: să facă să se vorbească despre ea, să-și vîndă „marfa", să-și mărească audiența prin orice mijloace. Nu mai sîntem în epoca în care, confruntați cu cenzura și cu acapararea informației de către puterea politică, ceream tot mai multă informație, cu o viteză din ce în ce mai mare; la ora transmisiilor în direct, a

1 În 1990, doar 52% dintre francezi aveau încredere în informațiile de la televiziune, 53% în cele de la radio, 44% în cele date de presa scrisă. În 1991, două treimi dintre francezi afirmau că înclină să nu mai creadă ce spune mass-media. Acest barometru al încrederii este supus variațiilor și nu e identic peste tot: în 1989, 83% dintre telespectatorii americani considerau că se poate avea încredere în prezentatorul jurnalului televizat.

abundenței de informații, a info-spectacolului, se cere din ce în ce mai mult o responsabilitate mai mare din partea mass-mediei, limite rezonabile pentru libertatea de informare, accentuarea dimensiunii morale a profesiunii de ziarist.

Noutatea constă în faptul că aceste condamnări ale mass-mediei nu mai provin exclusiv din public, de la oamenii politici și de la intelectuali, ci de la ziariștii înșiși care de acum încolo cer să existe o mai mare preocupare pentru deontologia presei și afirmarea unor noi principii de responsabilitate. Sînt tot mai multe „mese rotunde", lucrări, articole de ziariști care vestejesc „dictatura audimatului[1]", „tele-banii", goana după senzație, noile forme de corupere a ziariștilor, osmoza dintre presă și publicitate, graba în culegerea informațiilor, neprotejarea vieții particulare, narcisismul celei de-a „patra puteri". Este adevărat că în același timp autocritica personală sfîrșește adeseori prin a situa presa dincolo de orice bănuială. Dacă sînt comise erori, greșeala este datorată imperativului de a informa cît mai repede posibil publicul, legilor concurenței, dar și manipulărilor, intoxicărilor și strategiilor deliberate de dezinformare din partea puterilor politice, militare sau economice. Presa se înfățișează mai întîi ca victimă a comploturilor împotriva ei, ca victimă a autorităților care mint, ascund adevărul, o împiedică să-și facă datoria așa cum trebuie: preocupată de a apăra dreptul superior la informare, ea este mai înclinată să se disculpe decît să-și recunoască responsabilitățile în informarea incorectă[2]. Cu toate acestea sînt numeroși ziariștii care acum nu se mai mulțumesc să dea vina pe „ceilalți", admit responsabilitatea specifică a presei și pledează pentru o consoli-

---

1 *Audimat* – (cf. *audimètre, audimétrie* – măsurarea audienței unei emisiuni de radio sau televiziune) (*n. trad.*)

2 Acest aspect este subliniat de Dominique Wolton, cu ocazia prezentării mediatice a războiului din Golf, *War Game*, Paris, Flammarion, 1991, pp. 129- 142. De asemenea, Yves Mamou, *C'est la faute aux médias!*, Paris, Payot, 1991, pp. 172-180.

dare a datoriilor ziariștilor, pentru o moralizare a profesiei prin ea însăși: etica mass-mediei se află pe prima pagină[1].

Citind literatura ziaristică despre mass-media, simți vag că întinerești, că retrăiești frumoșii ani ai proceselor răsunătoare împotriva lumii mercantile, a produselor gata de consumat și a „organizării aparenței"; totul se petrece ca și cum ziariștii s-ar fi convertit puțin cîte puțin la critica situaționistă a „societății de spectacol", e drept, fără perspectiva revoluționară dar cu scopul deontologic în plus. În momentul în care mass-media asistă la triumful audimat-ului și al marketingului, al *show*-ului și al frenezie ritmului, nu mai așteptăm salvarea de la Comitetele muncitorești, ci de la cititori, de la cei care utilizează audiovizualul[2], de la revenirea la o etică a informației: vocea conștiinței, nou instrument al luptei împotriva info-disprețului. Apar iarăși carte ale informației și coduri de comportament cu scopul de a îmbunătăți metodele de autocontrol și de aplica respectul față de viața particulară, „reprezentanți ai cititorilor" au rubrici permanente în ziare cu misiunea de a primi doleanțele acestora, de a înregistra abaterile de la codul deontologic. Preocupați de a reda datoriilor profesionale autoritatea, unii pledează pentru o instanță independentă de reglementare pentru fiecare tip de mass-media, dar stabilită de profesiunea însăși și a cărei sarcină ar fi de a garanta etica. Alții consideră că fiecare întreprindere de presă trebuie să vegheze la respectarea regulilor de morală, una din căile de a ajunge aici fiind de a se dota, asemenea unor ziare anglo-saxone, cu un *ombudsman*[3]. Alții susțin ideea unui rol mai mare al publi-

---

1 Să citățm între alții pe François-Henri de Virieu, *La médiacratie*, Paris, Flammarion, 1990; Alain Woodrow, *Information, Manipulation*, Paris, Félin, 1990; numerele speciale despre etica presei, *Médiaspouvoirs*, n° 13, 1989; *Esprit*, dec. 1990.

2 Noël Mamère, *La dictature de l'Audimat*, Paris, La Découverte, 1988, și Alain Woodrow, *op. cit.*

3 (Termen suedez – personalitate independentă care examinează plîngerile cetățenilor împotriva administrației, în țările scandinave. *N. trad.*)

culuí pentru a asigura „cetățenia televizuală". Oricum ar fi, etica mass-mediei este la ordinea zilei: cu cît există mai multă constrîngere în ceea ce privește procentul de audiență, cu atît sînt mai invocate exigențele deontologice; cu cît considerațiile economice atîrnă mai greu, cu atît mai insistent reapare problematica onestității și a respectului față de public; cu cît transmisiunile în direct restructurează informația, cu atît devine mai acută problema adevărului și a responsabilității în ziaristică; cu cît „a patra putere" își afișează forța, cu atît sînt mai multe dezbateri referitoare la noile frontiere ale datoriei de a spune adevărul și la limitele legitime ale libertății de exprimare.

Chiar dacă atenția sporită acordată responsabilității mass-mediei nu poate fi separată de înmulțirea abaterilor de la regulile profesionale (absența verificării faptelor, false reportaje, amestec în viața particulară), trebuie să evităm de a intona fără rezerve refrenul degradării calității informației și a deontologiei ziariștilor: muzică prea cunoscută ce se face ecoul veșnicelor tînguieli, mai mult retorice decît demonstrative, despre decadența morală a democrațiilor. Desigur, nu se va contesta apariția unor noi forme insidioase de corupție a mass-mediei[1] – călătorii de documentare, „mici cadouri", dosare de presă livrate la cheie, publi-reportaje – dar presa era oare mai integră pe vremea cînd băncile sau statul nu acordau un împrumut fără a certa zdravăn pe ziariști și pe directorii de ziare, cînd o parte importantă a publicității financiare apărea în presă sub formă de articole și comentarii aparent obiective, cînd ministerele distribuiau lunar „plicuri" ziariștilor? Comparată cu acea epocă de corupere a presei pe scară largă, epoca noastră este fără îndoială mai cinstită. După cît se spune, viteza, dramatizarea excesivă, simplificarea conținuturilor dictate de piață alterează informația. Dar exista oare o informație de mai bună calitate cînd

1 Estelle Leroy și Amaury de Chambord, „Publi-reportages: le journalisme en trompe-l'œil", *Médiaspouvoirs*, janv.-févr.-mars 1989; Jean-François Rouge, „Le journaliste au risque de l'argent", *Esprit*, dec. 1990.

dominau ziarele înfeudate partidelor politice sau cînd buletinele televizate erau sub tutela statului? Obligația de a vinde, accentul pus pe senzație, titlurile mari pe prima pagină sînt oare o realitate nouă? Ele sînt un element constitutiv al presei moderne. Nimeni nu va pune la îndoială slăbiciunile și abuzurile mass-mediei, dar e naiv să crezi că ea este mai rea acum decît altădată. Motivele revenirii eticii trebuie căutate nu atît în așa-zisa degradare a calității informației, cît în creșterea forței mass-mediei ca nouă putere ce organizează realitatea socială.

În vreo patruzeci de ani, mass-media a dobîndit, mai ales datorită hegemoniei culturale a televiziunii, un rol și o putere excepționale; ea tinde să se impună ca putere autonomă în stare să modifice serios nu numai viața politică ci și pe cea economică, nu numai viața culturală dar și pe cea morală – noile emisiuni dedicate acțiunilor caritabile și de solidaritate sînt o mărturie grăitoare a acestei realități. La originea revenirii în forță a preocupării etice se află această omniprezență mediatică dublată de o putere de influență fără precedent: cînd puterea crește, interogația asupra limitelor juste ale puterii devine inevitabilă; cînd mass-media se erijează în „a patra putere", problema centrală nu mai este cea a drepturilor informației, ci cea a datoriilor care rezultă din rolul crescînd al „mediacrației". Cu etica informației se întîmplă același lucru ca și cu bioetica sau cu etica ecologică: luarea în considerare a consecințelor deplorabile sau catastrofale pentru oameni și instituții democratice servește de fiecare dată drept pîrghie reactivării principiului de responsabilitate. În societatea postmoralistă, etica nu reapare în prim plan ca ideal necondiționat, ci ca răspuns al societăților liberale la temerile suscitate de creșterea necontrolată a noilor puteri, fie ele tehno-științifice sau mediatice, pretutindeni supraputerea stimulează cererea de „înțelepciune".

Voința de a instaura o etică a informației corespunde societăților postmoderne orientate mai ales către prezent și eliberate de marile idealuri colective și istorice. Cererea socială de in-

formație responsabilă însoțește falimentul tuturor „religiilor laice": cu cît există mai puțină credință în viitor, cu atît se intensifică importanța fidelității față de evenimentele prezentului; cu cît există mai puțină ideologie mesianică care să dea o viziune de ansamblu a lumii, cu atît e mai mare preocuparea de a aduna, a selecta și a prezenta fapte izolate; cu cît dispunem de mai puține chei ale istoriei, cu atît se impune valoarea minimală a onestității în prezentarea cotidiană a informației. Cînd marile confruntări asupra sensului istoriei au devenit caduce, încep să fie preponderente dezbaterile referitoare la responsabilitatea informării și a cetățeniei mediatice. Reînvierea intenției etice în mass-media e în concordanță cu o epocă în care domnește cultul prezentului, din care a dispărut dimensiunea socială a viitorului istoric, în care domină acțiunile și evenimentele de zi cu zi, în care oamenii nu pot concepe un viitor superior prezentului.

Dar reactivarea contemporană a datoriilor presei se poate explica în aceeași măsură prin noile condiții ale meseriei de ziarist, amenințată cu dizolvarea în nebuloasa „comunicării": dincolo de noua reflecție deontologică există o căutare a identității profesionale. Fără îndoială, voința de afirmare socială a profesiunii este mai veche: începînd din secolul al XIX-lea, ziariștii au luptat continuu pentru a obține recunoașterea socială a muncii lor. Această cucerire a profesionalismului s-a realizat pe căi multiple: luptă pentru independența presei față de puterea politică, codificare de reportaj, sindicat, carte deontologice – în Franța, Carta ziaristului a fost adoptată în 1918 iar în Statele Unite codul etic al profesiunii a fost adoptat în 1926 –, școală de ziaristică, drept al „clauzei de conștiință", carte de identitate profesională[1], tot atîtea mijloace care au permis să se stabilească statutul ziariștilor și să crească onorabilitatea profesiei. Intenția etică ce se manifestă în

1 Francis Balle, *Et si la presse n'existait pas*, Paris, J.-C. Lattès, 1987.

zilele noastre nu face decît să continue într-un alt mod acest proces de afirmare a profesiunii în momentul în care televiziunea se impune în fața celorlalte genuri de mass-media, în care noile tehnici ale transmisiei în direct și constrîngerile legate de spectaculozitate duc la transformări semnificative ale meseriei de ziarist, în care munca de comentariu, de sinteză, de punere în perspectivă este amenințată de febra imaginilor în direct, a mărturiilor și a datelor imediate.

O tendință majoră determină de acum înainte informația televizată să difuzeze un val neîntrerupt de imagini, de „mici fraze", de interviuri pe teme de actualitate cu persoane celebre sau anonime, sărace în conținut dar bogate ca *efect de real*. Consacrată în întregime „vertijului transmisiei în direct", informația televizată multiplică imaginile „continuu și în timp real" și aceasta oricare ar fi indicele lor de sens, important fiind mai puțin de a face să se înțeleagă evenimentele cît de a le exhiba instantaneu, de a fi branșat și conectat în permanență la tot ce se petrece în lume, de a crea un suspens al actualității, chiar dacă prin declarații de interes secundar și printr-un caracter evenimențial puțin sau deloc inteligibil. În era hipermediatizării, esențialul este de a produce vertijul lui „a vedea totul" cît mai repede posibil, ca și cum ar putea fi abolită distanța dintre fapte și reprezentările lor, ca și cum ar fi de ajuns să accelerezi ritmul informației pentru a înțelege mai bine istoria care se face sub ochii noștri: de acum înainte, logica proprie „comunicării" impune informației legea sa, imperativul momentului este efectul de contact și de supraprezență, de hiperrealitate și de imediatitate. Împinsă la limită, această victorie a transmisiunii în direct și, mai general, această alunecare a informației înspre „comunicare" desființează meseria specifică de ziarist de vreme ce în locul muncii de selecție, de verificare, de construcție, de interpretare a datelor se dezvoltă efortul de a face

să fuzioneze evenimentul și informația, ca și voința de a transforma orice fapt, orice document, orice discurs, în informație, oricît de lipsite de interes real ar fi ele[1]. În aceste condiții putem înțelege de ce a apărut reflecția deontologică. Dizolvarea informării în „comunicare" i-a făcut pe ziariștii preocupați de meseria lor să amintească faptul că informarea este mai întîi o muncă de elaborare și de construcție menită să dezvăluie sensul evenimentelor, că responsabilitatea lor este de a opera selecția informațiilor, de a reintroduce distanța, de a pune în evidență evenimentele. Voința de identitate și de legitimitate profesională e cea care alimentează reactualizarea eticii informării.

Renașterea eticii informării caracterizează, asemenea ecologiei și bioeticii, epoca postmoralistă în care afirmarea drepturilor și libertăților trece înaintea obligațiilor categorice. Dincolo de noile declarații referitoare la datoriile presei, există într-adevăr voința de a evita noi legislații care să restrîngă libertatea de informare. Față de nenumăratele excese ale mass-mediei, mai ales privitoare la viața particulară, există unele amenințări: e posibil ca guvernele, susținute de opinia publică, să propună legi noi și să înăsprească sancțiunile împotriva delictelor. În aceste condiții, decît să suporte o intervenție a puterii publice care riscă să reducă libertatea de informare, e preferabil ca presa să se autocontroleze și să adopte coduri de bună conduită. În același mod, revigorarea principiului datoriilor ce revin ziariștilor se află mai întîi în slujba unui drept democratic: libertatea presei. Cu siguranță, problema obligațiilor profesionale se pune din nou, dar ca mijloc de a asigura primatul unui drept fundamental în democrație, acela al presei libere: în societățile postmoraliste, datoria nu este necondiționată,

---

1 Éric Conan, „Où va le journalisme?, *Esprit*, dec. 1990; Ignacio Ramonet, „L'ère du soupçon", *Le Monde diplomatique*, mai 1991.

ci instrumentalizată în vederea consolidării drepturilor private și publice[1].

Dacă etica mass-mediei are drept obiectiv declarat crearea unei prese mai responsabile, care să respecte mai mult cetățenii și adevărul, în realitate ea e tot atît de mult un vector inedit de supraexpunere a puterii mediatice însăși: vocea critică a moralei, nou mod de a sublinia ideea imperiului mass-mediei. Logica procesului este imparabilă: „greșelile" mediatice neputînd fi denunțate și difuzate decît prin mass-media, cu cît mass-media face procesul propriilor deficiențe sau abuzuri, cu atît se pune pe sine în evidență ca epicentru al realului social, ca instanță supraputernică, în stare de a fabrica opinia, de a răsturna reprezentările despre lume, de a fi actor al istoriei. Probabil că s-au scris mai multe rînduri pentru a stigmatiza intoxicația televizuală de la Timișoara decît pentru a analiza revoluția română însăși; s-a vorbit poate tot atît despre dezinformare și relatare nesatisfăcătoare cu privire la războiul din Golf cît despre acesta. Paradoxal, cruciada morală contribuie la amplificarea omniprezenței mediatice, la supramediatizarea mass-mediei, la întărirea puterii ei simbolice. Cu cît există mai multă autocritică din partea mass-mediei, cu atît aceasta atrage atenția asupra ei; cu cît sînt blamate manipulările mediatice, cu atît ziariștii și informația însăși devin obiecte mediatice[2]. Autoflagelarea este și ea autopublicitate mediatică, instrument de supradimensionare a

---

1 Cum să nu observăm în același timp că argumentul etic slujește frecvent unor răfuieli meschine între ziariști și mass-media: etica sau continuarea războiului mediatic prin alte mijloace.

2 Să riscăm o analogie, imperfectă de altminteri, cu un fenomen recent, mult mai circumscris, dar care ilustrează aceeași logică: noile campanii *„reality pub"* ale lui Benetton. Cu cît ne indignăm, în numele moralei, de imaginile sale ce înfățișează dezordinea și moartea, cu atît marca respectivă devine mai cunoscută și vînzările continuă să crească.

imaginarului mediacratic, autopromovare a „celei de a patra puteri".

Elogiul profesionalismului

Dacă este legitim să ne punem întrebări despre adevăratele limite ale libertății presei, nu trebuie din această cauză să pierdem din vedere limitele speranțelor pe care le trezesc noile invocații etice. Într-adevăr, nu numai că presa modernă se conduce după un ideal de obiectivitate și transparență, ci ascultă încă de la originile sale de raționamente comerciale și concurențiale. Obiectivul ei fiind de a vinde informația unui număr cît mai mare de oameni, mass-media privilegiază în mod firesc „titlurile mari", efectele șoc, nemaivăzutul, punerea în scenă emoțională. Își poate cineva închipui că această logică mercantilă poate fi oprită prin declarații nobile? Poate cineva să creadă măcar o clipă că toate cartele și magisterele etice vor opri cursa pentru scoop, spectacol, aspect emoțional, simplificare, accelerarea ritmului știrilor? Ea va continua, afacerile sînt afaceri. Idealul de onestitate și de responsabilitate este bun, dar cam anemic pentru a putea contracara forțele pieții și dinamica informației care duc aproape „genetic" la privilegierea a ceea ce e nou și extraordinar.

Aceasta nu înseamnă că voința etică nu va avea efect nicăieri. Ne putem închipui că, în anumite mijloace de informare, ea va contribui la tratarea într-un mod mai responsabil a diferitelor genuri de subiecte. Cu atît mai mult cu cît această responsabilitate mediatică este în concordanță cu o tendință semnificativă a pieței. Așa cum astăzi există o cerere de produse „curate", tot așa există, odată cu ridicarea nivelului cultural al populației, o „piață a adevărului", un public larg care cere calitate, precizie, investigații în profunzime. „Piața de calitate" fiind reală, etica va putea deveni un vector promoțional care să contribuie la îmbunătățirea in-

formației pentru o întreagă categorie de ziare și chiar de emisiuni de televiziune. Există însă și alte cereri sociale, mai puțin „nobile", ele constituind o piață care nu e nicidecum în regres: presa de senzație, emisiunile „fierbinți", titlurile șoc vor mai subzista încă multă vreme. Curentul etic va diviza și mai mult galaxia mediatică: pe de o parte, mass-media preocupată să prezinte o informație de calitate, riguroasă și fără excese, pe de alta, mass-media care afișează fără complexe tot ce e spectaculos, scandalos, emoțional. Încă de pe acum această dualitate a presei este evidentă: în timp ce, în Statele Unite, există o veche tradiție a respectului față de fapte și a imparțialității presei, iar numărul de *ombudsmen* de la ziarele cotidiene este relativ ridicat, pe de altă parte asistăm la succesul emisiunilor-dezbatere de scandal, *trash TV*, și *tabloid TV* bazată pe exploatarea violenței și a caracterului senzațional al evenimentelor.

Ce mai e de așteptat de la o reactivare a deontologiei cînd adevăratele dificultăți și divergențe nu apar decît în abordarea unor cazuri de fiecare dată deosebite? Într-adevăr, nu există dezacord asupra marilor principii de morală în materie de informare; numai evaluarea situațiilor deosebite este întotdeauna problematică și conflictuală. Dar tocmai în materie de informație ineditul este cel care face legea, responsabilitatea trebuie să fie aplicată unor figuri excepționale în contexte schimbătoare. Trebuiau oare arătate imaginile cu acea tînără columbiană care se înneca în noroi? Trebuiau oare arătate imaginile cu luarea de ostatici sau să se păstreze tăcerea cu privire la actele teroriste[1]? Televiziunea avea dreptul de a difuza imaginile și declarațiile piloților americani făcuți prizonieri în războiul din Golf? Este oare nedemn să difuzezi interviul luat unui dictator în timpul războiului? Un ziarist are dreptul de a-și lua o identitate falsă cu scopul de a relata despre o realitate socială scandaloasă? Evident, nu există răspunsuri definitive la

1 Despre această problemă, vezi Michel Wieviorka și Dominique Wolton, *Terrorisme à la une*, Paris, Gallimard, 1987.

aceste întrebări, principiile deontologiei nu sînt în stare să aducă soluții acceptate de toată lumea la problemele noi pe care le pune actualitatea. Cine justifică minciuna, trucajul faptelor, manipularea? Nimeni. Dar ce este tolerabil și ce nu în materie de imagini? Unde se termină informația și unde începe voyeurismul? Unde sfîrșește informația și unde începe propaganda sau complicitatea? În aceste privințe domnește cea mai mare confuzie. Trebuie să ne eliberăm de ideea conform căreia renașterea etică este soluția la această neliniște a mass-mediei și asta pentru că, în afară de cazurile extreme, societățile noastre nu mai dispun de un sistem de repere clare și ierarhizate, susceptibile de a arăta calea de urmat. Participarea filozofilor la deciziile mediatice nu ar schimba firește cu nimic situația, pentru că în societățile noastre încă se dezbate deschis despre ceea ce e drept și nedrept, pentru că alegerea în aceste domenii nu se face între Bine și Rău, ci între diverse imperative mai mult sau mai puțin contradictorii: adevăr, informare a publicului, respectul pentru sensibilitatea persoanelor, neîncurajarea voyeurismului mai mult sau mai puțin morbid, evitarea de a deveni brațul involuntar al propagandei sau crimei. Să nu ne facem iluzii: nu există și nu va exista o soluție universală la aceste probleme; aici, mai mult decît în altă parte, principiile moralei existențialiste își găsesc o aplicație concretă: fiecăruia adevărul său, fiecăruia morala sa în risc, alegere și îndoială. În sfera mediatică, unde valoarea supremă înseamnă să spui și să arăți ceea ce este, determinarea adevăratelor limite ale libertății de expresie este inevitabil *nedeterminată*. Entuziasmul etic contemporan nu face decît să ascundă acest vid sau nesiguranță postmoralistă, el constituie contraponderea neputinței noastre de a stabili cu certitudine ce e legitim și nelegitim.

Problema revelațiilor presei cu privire la viața particulară a oamenilor politici este un alt simptom nu numai al nedeterminării, ci și al relativismului cultural al eticii informării. Ceea ce, în Franța, pare contrar eticii nu este așa și dincolo de ocean, unde

anchetele asupra vieții intime a liderilor politici se bucură de succes. Această tendință a mass-mediei americane este deseori explicată prin cultura puritană a societăților anglo-saxone. Deși nu este falsă, explicația rămîne numai parțial adevărată: de ce, în acest caz, presa americană și-a interzis vreme îndelungată orice intruziune în sfera privată a conducătorilor săi? De fapt, această ziaristică de investigație semnifică nu atît revenirea în forță a valorilor puritane, cît intensificarea luptelor jurnalistice și extinderea puterii mass-mediei care-și afirmă de acum înainte dreptul nelimitat de a „relata totul", inclusiv faptele ce țin de domeniul privat și au o legătură cel puțin presupusă cu interesul public. Ceea ce francezii denunță ca moralism al societății americane este mai întîi efectul concurenței înverșunate dintre diferitele mass-media în căutare de exclusivitate și de audiență, semn că puterea presei în democrație crește. Nu particularism puritan, ci manifestare radicală a eticii postmoraliste a ziaristicii care subordonează toate valorile datoriei de a informa[1], sacralizînd transparența și dreptul de a ști. Renașterea reflecției deontologice nu va opri această dinamică, nu numai pentru că este vorba de puterea și de interesul mass-mediei, ci și pentru că aceste secrete sînt divulgate tocmai în numele datoriei de a informa pe cetățeni. Etica nu e aici ceea ce oprește a patra putere, ci ceea ce legitimează lărgirea frontierelor sale. Franța însăși[2] va putea oare să rămînă mult timp la o parte de această tendință anglo-saxonă într-o epocă în care marile conflicte

---

1 Misiunea de a informa publicul este atît de importantă în ochii ziariștilor anglo-saxoni încît ea justifică, spre deosebire de colegii lor germani, aplicarea unor metode de anchetă uneori fără prea multe scrupule: mai mult de doi ziariști britanici din trei justifică faptul de a hărțui persoane și de a plăti oameni pentru a obține informații confidențiale. Etica ziaristicii nu scapă de relativismul cultural. Vezi Renate Köcher, „Détectives ou missionnaires, les journalistes en R.F.A. et en Grande-Bretagne", *Médiaspouvoirs*, nº 13, 1989.

2 În 1989, 73% dintre francezi aprobau faptul că presa națională nu vorbește aproape niciodată despre viața intimă a oamenilor politici.

ideologice au dispărut și în care eventuala construcție politică europeană va transforma situația competiției electorale? Factorii esențiali ai lumii contemporane politice, mediatice, ideologice nu au oare șanse mari de a înlătura această ultimă rezervă moștenită de la o cultură premediatică? E adevărat însă că nu știi niciodată ce e mai rău.

Pentru că mass-media este alcătuită din întreprinderi comerciale supuse legii concurenței, pentru că nu există consens cu privire la ce e legitim și nelegitim, pentru că informația pune în permanență probleme noi, trebuie să renunțăm să vedem în etica presei remediul miraculos la slăbiciunile ei. Preocuparea deontologică este necesară, dar nu e suficientă acum cînd problemele sînt din ce în ce mai complexe și necesită o cunoaștere a dosarelor, o actualizare a competenței, un adevărat profesionalism. Spectaculosul, nesemnificativul, derapajele informației (false revelații, dezinformare) sînt deseori prezentate ca semne majore ale pervertirii mass-mediei. Să îndrăznim să spunem că, după noi, ce e mai neliniștitor nu se află aici. Desigur, mass-media comite greșeli grave difuzînd informații false, neverificîndu-și sursele, dar sîntem siliți să constatăm că toate acestea sînt în general destul de repede corectate de mass-media însăși: dacă există lacune mediatice, cel puțin sînt denunțate și în cele din urmă rectificate. Nu același lucru se întîmplă cu celelalte rele mai puțin spectaculoase dar care țin de structură, și aici ne referim în special la dificultățile și reculul presei scrise în fața forței crescînde a televiziunii. La fel stau lucrurile în ce privește informația aproximativă, conformismul unui mediu care se autoobservă și se imită continuu, lipsa de investigație în profunzime. Nimeni nu va contesta că există greșeli profesionale evidente (neverificarea faptelor, falsificarea cu scopul de a deține exclusivitatea știrii etc.), dar oare cu predici morale vom da un răspuns real, durabil, credibil la insuficiențele informării? Că ziariștii trebuie să fie mai responsabili, sîntem de acord. În acest fel vor fi mai puține lucruri inacceptabile. Dar oricît

am avea în sînge simțul datoriei, nu prea vom reuși să contribuim pe această cale la consolidarea presei scrise, condiție fundamentală a unei informări reale, detaliate, a publicului. Nu cu sufletul curat se scriu articolele informate, nu cu sufletul curat se poate rezista eficace la diversele zvonuri și forme de intoxicare și manipulare, nu cu sufletul curat se poate observa realitatea și pune întrebări esențiale, toate acestea fiind condiții necesare pentru o ziaristică de calitate.

Încă o dată, discursul etic are toate șansele de a nu fi la înălțimea problemelor ridicate de idealul de informare specific democrațiilor noastre. Nici cartele, nici înființarea de instituții care să reglementeze informarea, nici apelurile vibrante la onestitate nu vor permite să se îmbunătățească sensibil calitatea globală a producției ziaristice și să se realizeze echilibrul necesar între diferitele tipuri de mass-media (ziare, televiziune, radio). Imperativul fundamental este acesta: în fața tăvălugului televiziunii, trebuie întărită presa scrisă și, în special în Franța, trebuie acționat pentru impulsionarea cotidienelor naționale. Denunțarea spectaculosului și a informației accelerate nu va modifica nici măcar cu o iotă tendințele actuale: la urma urmei, jurnalele televizate cu știri de ultimă oră au și ele legitimitatea lor, cu condiția ca presa scrisă de bun nivel să nu fie redusă în raport cu ele la o simplă anexă. Să pledăm mai întîi pentru ameliorarea calității și răspîndirea largă a presei scrise în loc să criticăm superficialitatea și *show-business*-ul audiovizualului. Dar cine va contesta faptul că elogiul eticii nu va fi de mare ajutor în această sarcină care necesită, în mod evident, calități de antreprenor, simțul realității și al strategiilor mediatice, capacitatea de a adapta presa noilor nevoi ale publicului. E mai bine să pariem pe inteligența profesională decît pe bunele sentimente dacă vrem să progreseze calitatea presei, care depinde de competența jurnalistică, de cunoașterea domeniilor abordate, de îmbunătățirea nivelului profesional. Apărarea informării trece înainte de toate printr-o etică postmora-

listă a ziaristicii, preocupată de calificarea și pregătirea profesională, de dezvoltarea gustului pentru adevăr și de curiozitatea față de fapte. Ziaristica de mîine reclamă o etică spinozistă, intelectualistă.

CAPITOLUL VII

MARIAJUL ETICII CU BUSINESS-UL

Ascensiunea febrei etice pare să nu mai aibă limite. Cu o logică implacabilă, toate sferele sînt purtate de același val: după natură, științele biomedicale, mass-media, este rîndul lumii afacerilor de a sucomba farmecului neașteptat al valorilor. Se știa că universul întreprinderii se călăuzește după criterii de eficacitate și de rentabilitate, iată-l acum în căutare de suflet, de „business ethics", ultimul strigăt al modelor manageriale.

Asemenea bioeticii, voga eticii afacerilor a apărut și a luat amploare în Statele Unite, continuînd curentul de gîndire așa-zis de „responsabilitate socială a întreprinderii". Din anii 1980, au apărut nenumărate lucrări, articole și conferințe consacrate acestei probleme; e predată în școlile de gestiune și în departamentele de filozofie, consultanți în materie de etică își vînd acum sfaturile întreprinderilor, propun controale și teste de etică, în Wall Street, iezuiții au deschis un centru de reflecție morală pentru bancheri și conducători catolici. Marile firme adoptă din ce în ce mai multe coduri de conduită și organizează programe de pregătire morală:

în Statele Unite, cei o sută de mii de salariați de la General Dynamics au trebuit să urmeze, sub amenințarea că vor fi sancționați de autoritățile publice, seminarii de etică[1]. Sondajele atestă profunzimea impactului eticii în lumea afacerilor: în 1987, 94% din elita patronilor americani aprecia că etica afacerilor este un subiect de primă importanță, mai mult de 60% dintre cadrele superioare vedeau în ea instrumentul necesar unei bune gestiuni a întreprinderilor.

Nicăieri în Europa fenomenul nu a luat o asemenea amploare. Totuși el începe să-și facă apariția și aici. În R.F.G., în Italia, în Spania s-au înființat Centre de cercetări în domeniul eticii; în Franța, l'Institut de l'entreprise, le Centre des jeunes dirigeants, l'A.C.A.D.I., l'Institut de la communication sociale editează numeroase publicații și organizează reflecții etice pentru personalul întreprinderilor. În timp ce proiectele de întreprindere apar peste tot, lucrări care denunță „furia banului" și celebrează „zeroul dispreț" devin best-seller, sînt create asociații cu scopul a introduce criterii morale în tehnicile de selecție a personalului, reflecția de tip marketing se îmbogățește cu ideea de „marketică". Opinia publică pare că este cucerită de această mișcare: 74% dintre francezi doresc să participe în întreprinderea lor la o dezbatere asupra unui cod de bună conduită; în 1990, 92% dintre cadrele întreprinderilor mici și mijlocii considerau că e normal ca un cod de reguli etice să fie difuzat în interiorul întreprinderii[2].

Învățămîntul superior, încă timid, se adaptează și el. În Franța, la Hautes Études Commerciales ca și la Școala superioară de comerț din Lyon a fost organizat un învățămînt opțional de etică a afacerilor. O inițiativă izolată în comparație cu Statele Unite unde, încă de la începutul anilor 1980, peste trei sute de universități

---

1 Jean-Gustave Padioleau, „L'éthique est-elle un outil de gestion?", *Revue française de gestion*, nº 74, 1989, p. 83.

2 Rezultatele acestei anchete referitoare la percepția eticii în rîndul cadrelor din întreprindere au fost publicate în *Personnel*, nº 314, mai 1990.

și școli de gestiune ofereau studenților cel puțin un curs de etică. Nu ne mai mulțumim să organizăm cursuri facultative, propunem acum ca problemele de etică să fie integrate obligatoriu în toate programele de învățămînt din *business schools*. Indiferent de specialitatea lor, profesorii sînt invitați să-și asume responsabilitatea de a trezi conștiința morală a studenților lor, de a-i pregăti pentru dilemele cu care se vor confrunta în viitoarea lor meserie[1].

Științele sociale și economice încep și ele să se preocupe de problemele morale într-un domeniu consacrat totuși în mod tradițional spiritului obiectiv. Unii nu mai ezită să afirme că studiile referitoare la întreprindere trebuie să integreze judecăți normative și să arate consecințele morale ale opțiunilor și acțiunilor diferitelor organizații[2]. În Statele Unite, curentul „socioeconomiei" respinge logica reducționistă a lui *homo oeconomicus* evaluînd rațional costurile și beneficiile deciziilor sale fără alte considerații decît cele de *self-interest*. Împotriva paradigmei neoclasice, este subliniată importanța valorilor și a imperativelor morale în opțiunile și deciziile individuale. Omul nefiind împins doar de atingerea interesului personal, trebuie luată în considerare dimensiunea morală a comportamentelor și reincorporate în analiza științifică noțiunile de bunăvoință, de onestitate,

---

1 Asupra acestei probleme, vezi mai ales raportul întocmit de Thomas W. Dunfee și Diane C. Robertson, „Integrating ethics into the business school curriculum". The Wharton School, University of Pennsylvania; Jeffrey R. Cohen și Laurie W. Pant, „Accounting Educators' Perceptions of Ethics in the Curriculum", *Issues in Accounting Education*, vol. 4, nº 1, 1989; Harold Langenderfer și Joanne Rockness, „Integrating Ethics into the Accounting Curriculum: Issues, Problems and Solutions", aceeași referință.

2 William C. Frederick, „Toward CSR 3: Why Ethical Analysis is Indispensable and Unavoidable in Corporate Affairs", *California Management Review*, vol.XXVIII, n. 2, 1986, pp. 126-141.

de încredere, de bunăcredință fără de care viața economică nu este posibilă[1].

Etica afacerilor dă naștere de pe acum la judecăți dintre cele mai contradictorii. Apar studii unde se exprimă neliniștea față de introducerea unor problematici ce comportă în mod necesar valori subiective și preferințe politice în cercetări în care ar trebui să domnească obiectivitatea științei[2]. Peter Drucker refuză să vadă în aceasta o reflecție cu un obiect specific, etica afacerilor fiind mai degrabă un fenomen „șic", demn de mass-media, decît o filozofie sau o morală[3]. Alții, mai numeroși, recunosc în aceasta un gen de interogație necesară acum cînd reglarea prin Plan a eșuat și reglarea prin piață se dovedește insuficientă. Oricum ar sta însă lucrurile, odată cu etica afacerilor și-a făcut apariția o figură tipică a postmodernității. Întreprinderea modernă era anonimă și bazată pe disciplină, tehnocratică și mecanicistă; întreprinderea postmodernă se vrea purtătoare de sens și de valoare. Așa cum indivizii redescoperă farmecul sacrului și al tradiției, tot așa lumea afacerilor dorește „spiritualitate", personalitate filozofică și morală: procesul de personalizare nu mai are în prezent limite, el „transformă" atît indivizii cît și întreprinderea, nu prin intermediul contestației, ci prin afirmarea idealurilor. Se pune din nou aceeași întrebare: acea *business ethics* este oare un lux pe care și-l oferă întreprinderile înfloritoare sau un imperativ al întreprinderii liberale care a atins vîrsta majoratului? Oricare ar fi poziția adoptată, un nou obiect a trezit entuziasmul vremii noastre, o nouă modă a

1 Amitai Etzioni, *The Moral Dimension: Toward a New Economics*, New York, The Free Press, 1988. De asemenea, Albert O. Hirschmann, *L'économie comme science morale et politique*, trad. franç., Paris, Gallimard/Seuil, 1984, mai ales capitolul „Moralité et sciences sociales: une tension durable", pp. 99-111.

2 David Vogel, „The Study of Social Issues in Management: A Critical Appraisal", *California Management Review*, vol. XXVIII, n. 2, 1986, pp. 142-151.

3 Peter Drucker, „Ethical Chic", *Forbes*, sept. 1981, pp. 160-173. De asemenea, „Le problème de l'éthique des affaires" reluat în *Vers une nouvelle économie*, trad. franç., Paris, InterEditions, 1984, pp. 217-238.

invadat lumea antreprenorilor și a intelectualilor. Terminalul epocii individualiste, confruntat cu logica războiului economic nu se identifică cu spectacolul cinismului ostentativ, ci își oferă încîntarea paradoxală a unei seducții îmbrăcată în culorile severe al moralei.

ÎNTREPRINDEREA ÎN CĂUTARE DE SUFLET

Coduri etice și proiecte de întreprindere

Înmulțirea codurilor și cartelor în marile întreprinderi americane este unul din semnele cele mai evidente ale impactului eticii în lumea afacerilor. Chiar dacă primele manifestări ale fenomenului datează de la începutul secolului[1], el a căpătat azi o amploare și o semnificație cu totul nouă: în 1987, 75% dintre cele 300 mai mari întreprinderi americane aveau deja coduri interne cu reguli de conduită ce trebuie respectate. 39% dintre reprezentanții elitei patronale vedeau în aceasta mijlocul cel mai eficient de a îmbunătăți comportamentul etic din întreprindere[2]. Aceste constituții care explicitează, pe lîngă ambiția firmelor, drepturile și datoriile fiecărui angajat față de clienți, de concurenți sau de puterile publice precizează și conduita ce trebuie adoptată în situațiile cele mai concrete: cadou din partea furnizorului, mituire, hărțuire sexuală. Pentru a da mai multă greutate acestor ghiduri etice,

1 Mary Ellen Oliverio, „The Implementation of a Code of Ethics: The Early Efforts of One Entrepreneur", *Journal of Business Ethics*, vol. 8, n. 5, 1989.

2 Touche Ross, *Ethics in American Business*, New York, 1988.

anumite întreprinderi cer salariaților lor să le aprobe individual prin semnătură (I.B.M.) sau să facă dovada că nu le-au încălcat. Altele (Motorola) organizează cicluri de pregătire în cadrul cărora sînt comentate și interpretate marile principii directoare. Epoca în care morala și întreprinderea formau două universuri impermeabile apune; astăzi marea întreprindere caută să-și găsească o vocație demnă, un obiectiv nobil care să depășească urmărirea doar a profitului, se dotează cu un „giroscop etic" capabil să dea un sens activității economice. Pe măsură ce concurența economică se intensifică, marile firme își afișează insistent preocuparea pentru valori, e adevărat privite nu atît ca imperative necondiționate cît ca vectori de adeziune și de dinamizare a angajaților, instrumente juridice ce permit în anumite cazuri ca întreprinderea să fie absolvită de răspunere, mijloace de comunicare internă și externă. Moda codurilor și a cartelor etice nu are nimic idealist în ea, ci se bazează pe credința că etica este esențială pentru reușita comercială și financiară, „*ethics pays*": încă de pe-acum două treimi din elita patronală consideră că morala contribuie la succesul întreprinderii. Dacă, pe de o parte, caritatea-spectacol exploatează morala sentimentului, pe de alta, ceea ce se numește *business ethics* se sprijină pe morala interesului bine înțeles: nu consacrarea eticii caracterizează epoca noastră, ci instrumentalizarea ei utilitaristă în lumea afacerilor.

Sînt puține întreprinderi franceze care s-au angajat pe această cale. În Hexagon, mai degrabă proiectele de întreprindere sînt cele care atestă vitalitatea preocupărilor etice[1]. Căci dacă proiectul de întreprindere are ambiția de a exprima scopul firmei și obiectivele sale majore (a fi lider, calitate totală, ameliorare a productivității

1 În 1989, 28% dintre întreprinderi declarau că posedă un proiect de întreprindere, *Liaisons sociales*, supliment la nr. 10559 (seria Documents n° 111/89, oct. 1989). 23% dintre cadrele întreprinderilor mijlocii și mari afirmau că există în întreprinderea lor un cod de etică special scris și publicat iar 31% că un cod etic este înscris ca parte în proiectul de întreprindere; 61% văd în codurile etice o pîrghie pentru îmbunătățirea competitivității întreprinderii, *Personnel*, mai 1990.

etc.), el subliniază și sistemul de valori care îi determină acțiunea. Formal, proiectul de întreprindere seamănă puțin cu un cod de bună conduită: acesta formalizează în detaliu obligațiile și drepturile fiecăruia, primul explicitează obiectivele vizînd dezvoltarea, idealurile generale care dau un sens colectiv întreprinderii. Dimensiunea etică nu e absentă din proiectul de întreprindere, ci doar evită accentul moralizator al Tablelor Legii. Dincolo de ocean, codurile de conduită cele mai rigoriste caută un supliment de responsabilizare pe calea normativă a „contractului moral"; în Franța, proiectul de întreprindere privilegiază adeziunea salariaților prin exprimarea unei voințe colective unanim împărtășită. La o extremitate, o voință de perfecționare morală a comportamentelor ce se adresează fiecărui individ; la cealaltă, un „contract social" deschis, cu puține directive pentru indivizi în problemele de detaliu, dar angajînd opțiunile esențiale, convingerile fundamentale ale întreprinderii.

În realitate, aceste două modele „pure" au forme intermediare și prezintă analogii: în ambele cazuri există o aceași credință managerială în eficacitatea valorilor; în ambele cazuri există un demers de responsabilizare și de implicare a personalului pe o „cale culturală", posttehnocratică, ce se distinge de logica managerială tradițională de tip incitare-sancțiune; în ambele cazuri, întreprinderea nu pleacă de la o Lege primită din altă parte și invariabilă, ea însăși își dă această lege *în principiu* după o dezbatere mai mult sau mai puțin colectivă. Constituții, crezuri sau proiecte de întreprindere nu sînt imuabile: revizuite periodic, ele se adaptează la contextul instabil și pluridimensional al lumii economice. Rigoare a principiilor pe de o parte, flexibilitate pragmatică pe de alta, etica afacerilor este o etică aproximativă și *rectificată*, o figură nouă a procesului de secularizare a moralei. Fenomenul reînnoadă nu atît cu tradiția morală cît cu cea democratică aplicată de data asta domeniului întreprinderii: le revine oamenilor înșiși să-și stabilească, în decursul dezbaterii raționale, valorile și finalitățile, *homo democraticus* este acela care-și

dăruiește ființa întreprinderii. Dispozitiv democratic de un gen deosebit, „valorile întreprinderii" fiind cel mai adesea cele care ridică în slăvi unanimitatea în detrimentul diversității, coeziunea socială în detrimentul opoziției, legitimitatea consensului în detrimentul legitimității conflictuale. Ceea ce e just nu e considerat ca efect al conflictului și al recunoașterii diferențelor de interese și de puncte de vedere, ci se identifică mai degrabă cu „colaborarea tuturor", cu adeziunea colectivă și solidară la proiectul comun, cu împărtășirea valorilor grupului. Promovarea referențialelor etice în întreprindere se constituie, cel puțin în parte, prin negarea principiului democratic al multiplicității, prin intenția de a alcătui o comunitate omogenă fără contradicții.

Democrație postmoralistă, mai trebuie să adăugăm. E canonizată nu atît datoria absolută cît spiritul de responsabilitate, nu atît supunerea față de lege cît „excelența totală". Morala afacerilor nu prescrie renunțarea la sine, ea afirmă adecvarea aspirațiilor individuale la reușita colectivă, armonia dintre interesele particulare și competitivitate. Odată cu apariția constituțiilor de întreprindere, etica reușește, cel puțin în principiu, să fie în acord cu înclinația umană către responsabilitate, dezvoltare personală, progres social. În același timp ea se conjugă cu eficacitatea și cu interesul material, contrar opiniei care domina tradiția : „*Business is business.*" Pînă recent, preocuparea etică apărea în general ca un obstacol sau ca o frînă în calea eficacității economice, vocația întreprinderii era de a aduce beneficii, nu de a-și pune întrebări despre scopurile și moralitatea mijloacelor. Această epocă este pe cale de a se încheia[1], ce era separat se află acum împreună, valorile au fost reincorporate în management, e adevărat cu ajutorul unei transformări considerabile: din scop ideal și necondiționat, etica s-a

1 Doar 14% din marele patronat american crede că standardele etice ridicate diminuează competitivitatea firmelor (ancheta Touche Ross). 94% dintre cadrele franceze consideră că respectarea strictă a valorilor etice în întreprindere are ca rezultat mai degrabă succesul decît ineficacitatea întreprinderii.

metamorfozat în *mijloc* economic, în instrument nou al gestiunii, aceasta este răsturnarea postmoralistă care generalizează procesul modern de tehnicizare a lumii și a sensului: după controlul[1] naturii, controlul virtuții. Pe de o parte, *business ethics* acreditează iarăși ideea de primat al valorilor morale, pe de alta, ea îi modifică sensul tradițional, etica devenind un auxiliar eficace al economicului. Convertirea la bine exclude și aici durerea pierderii sau a sacrificiului, ea vrea o datorie ce elimină problema purității inimii. Prin instrumentalizarea virtuții pe care o promite, etica afacerilor apare ca o figură exemplară a postmoralismului democratic contemporan, eliberînd obligația de orice idee de abnegație și de orice caracter absolut dezinteresat: „*Ethics is good business*".

Paralel cu răspîndirea cartelor și a proiectelor de întreprindere s-a dezvoltat un discurs nou: cel al managementului cu conținut explicit moralist. Consultanți-la-minut vînd acum întreprinderilor ideea conform căreia cheia succesului se numește curaj, integritate, loialitate, perseverență, preocupare pentru bunăstarea celuilalt. Ei asigură că rectitudinea morală aduce beneficii pe termen lung, managerul trebuie să fie întotdeauna cinstit, să nu trișeze cu el însuși, să-și respecte angajamentele[2]. Nu mai e vorba doar de a da sfaturi raționale în materie de gestiune a resurselor umane sau de plasamente financiare, ci de a înarma moral managerii, de a transforma prin valori conștiința cadrelor de conducere. De-acum înainte, filozoful intervine în întreprindere cu sarcina de a aprofunda caracterul, de a dezvolta „inteligențele multiple", de a întări curajul fără de care nu există manager autentic și eficace. Eticianul navighează în deliciile *New Age*-ului: înainte de a modifica organigrama întreprinderii, trebuie să fie ameliorate inimile și conștiințele, trebuie educate voințele, dezvoltată năzuința spre perfecțiune a angajaților, cultivată dorința de

---

1 *Arraisonnement* – vezi precizarea *(nota trad.)*

2 Kenneth Blanchard și Norman Vincent Peale, *Éthique et management*, trad. franc., Paris, Les Éditions d'Organisation, 1988.

calitate, stimulată expansiunea spiritului; reușita[1] trece prin „transformarea de sine".

Nicăieri *business ethics* nu apare în asemenea măsură ca un efect al modei. Amestecînd de-a valma sfaturi practice și imperative superioare, spirit de eficacitate și exigență spirituală, management și existență, eticianul a prins din zbor spiritul timpului. Substanța discursului nu are aici nici o importanță, totul e echivalent, totul devine legitim de îndată ce se pronunță semnificantul „etic" și se invocă valorile. Destinul actual al eticii seamănă cu acela care a surîs odinioară „dorinței" sau „structurii": ceea ce conferă valoare și face credibil discursul constă doar în enunțarea termenului-sesam, astăzi totul se poate vinde sub auspiciile eticii. Epoca postmoralistă coincide cu cea a modei generalizate care a reușit să fagociteze dimensiunea morală însăși, să transforme valorile în gadget (seminarii de dezvoltare, teste de etică), să promoveze „modetica" și pe eticienii profesioniști pînă în întreprindere. Chiar dacă farmecul estetic al aparențelor nu-și prea are locul aici, logica seducției acționează mereu sub semnul noului, al identității, al căutării de sine. Într-o epocă a modei și a hiperindividualismului în care reperele stabile nu sînt clare, totul poate reînvia (tradiție, sacru, morală) ca instrument de căutare identitară pentru managerul dornic de sens. Morala afacerilor nu-și datorează succesul doar promisiunilor legate de eficacitate, ci și unei culturi destabilizate în căutare de reînnoire accelerată, reciclînd tradiția în noutate, metamorfozînd idealurile în mijloace competitive și în vectori de afirmare identitară. Etica afacerilor stigmatizează individualismul contemporan dar reproduce unele dintre trăsăturile lui postmoderne: preocuparea pentru sens, preocuparea pentru eficacitate, preocuparea de sine se telescopează de acum înainte, sincretismul *New Age* nu e doar ezoteric, el este în același

1 Peter Koestenbaum, *Socrate et le business*, trad. franç., Paris, InterEditions, 1989.

timp etic, excelența postmodernă nu e doar tehnico-științifică, ci are ambiția de a cuceri sensul.

Oricît de inedită ar fi, *business ethics* nu trebuie mai puțin legată de o tradiție veche în Statele Unite, mai întîi explicit religioasă, apoi socială în anii 1960 legată de curentele așa zise de „responsabilitate socială a întreprinderii". Luînd act de noile probleme ale consumului, ale poluării, ale complexului militaro-industrial, partizanii acelei *corporate social responsability* sau ai *corporate social responsiveness*[1] au dezvoltat ideea că întreprinderea are obligații nu numai față de acționarii săi, ci și față de colectivitate în ansamblu. Întreprinderea trebuie să caute să satisfacă așteptările și cererile legitime ale societății, fie în dezbatere cu grupurile de presiune, fie ea singură, din momentul în care anumite probleme critice sînt identificate (produse nocive, discriminări sociale, mediu...). În climatul contraculturii și în raportul conflictual dintre întreprindere și mediul social, s-a făcut un prim pas spre depășirea finalității strict economice a întreprinderii: preocuparea pentru binele public și datoriile față de comunitate au devenit parametri constitutivi ai business-ului, probleme predate pe larg în școlile de comerț[2].

Odată cu *business ethics* a fost atins un palier superior. Nu mai e de ajuns să se răspundă la acțiunea grupurilor de presiune adaptînd practicile întreprinderii la cererile sociale exterioare, este vorba de a autoreforma principiile și practicile întreprinderii înseși pe calea permanentă și normală a respectului față de regulile morale. Acesta e sensul codurilor și cartelor etice: nu numai de a reacționa într-o situație concretă, ci de a afirma un ansamblu de principii stricte care să doteze întreprinderea cu o orientare morală permanentă susceptibilă de a o constitui ca întreprindere. Preocuparea morală nu mai este periferică sau ocazională, ci coincide cu

1 William C. Frederick, art. cit.
2 Richard T. De Georges, „The Status of Business Ethics: Past and Future", *Journal of Business Ethics*, 6, 1987, p. 202.

identitatea întreprinderii dincolo chiar de responsabilitățile ei strict legale: ce e legal nu e în mod necesar moral, pentru a fi „excelentă", întreprinderea trebuie să afirme un ideal superior normelor dreptului. Supunîndu-se propriei legi, chiar dacă aceasta ar fi mai exigentă decît reglementarea juridică, întreprinderea ajunge în mod paradoxal la vîrsta suveranității adulte și triumfătoare; etica nu este atît ceea ce frînează întreprinderea cît ceea ce o propulsează ca instituție personalizată, autonomă, majoră. Autonomia nu mai este gîndită ca emancipare față de regulile morale, ci ca autoinstituire în același timp voluntaristă și modestă, etica întreprinderii este aleasă dar ea scapă de „constructivismul raționalist", rezultă dintr-o deliberare și dintr-o intenție explicite dar pe fondul de valori comune primite. Personalitatea morală a întreprinderii nu este inventată în întregime: ea se construiește.

Reînarmarea viitorului

Nu se poate despărți starea de grație de care beneficiază morala afacerilor în Statele Unite de imaginea proastă a întreprinderii și de diversele scandaluri financiare care au izbucnit în anii 1980. Într-adevăr, operațiile de fuziune și de achiziție de întreprinderi, excesele speculative, ofertele publice de cumpărare și L.B.O.[1] care au urmat schimbărilor din politica statului în materie de reglementare au accentuat puternic imaginea imorală a afacerilor. Aceste tranzacții au suscitat critici și uneori indignarea a numeroși conducători din lumea afacerilor și responsabili politici care au cerut introducerea de noi dispoziții susceptibile de a opri „cancerul cupidității". În același timp, un businessman din doi credea în 1987 că lumea afacerilor e necinstită; chiar dacă 6 persoane din 10 chestionate la ancheta Touche Ross considerau că

1 *Leverage Buy Out* (angl.) – cumpărarea întreprinderii de către salariați. (*nota trad.*)

etica afacerilor e mai bună azi decît acum o sută de ani, doar 37% credeau că ea a progresat începînd cu anii 1960, 33% estimau că ea s-a degradat. Moda eticii afacerilor a venit ca răspuns la starea de suspiciune generată de practicile promovate de *golden boys*, de îmbogățirea arbitrară a acționarilor, de manipulările financiare și delictele de inițiați, de dezintegrările de întreprinderi și cedările de departamente motivate doar de profitul pe termen scurt: obiectivul este de a conferi o nouă legitimitate lumii afacerilor, de a reface imaginea liberei întreprinderi într-o eră caracterizată de legi anti-trust mai flexibile, de *junk bonds*, de dereglementarea instituțiilor și piețelor financiare.

Totuși, cea care se află la baza „eticmaniei" din Statele Unite este ideologia autoreglării liberale. Dacă întreprinderile nu îndreaptă ele însele practicile excesive ale pieții, statul este acela care, spre nenorocirea șefilor de întreprindere, va lua asupră-și această sarcină pe căi legislative și birocratice: curentul eticii afacerilor semnifică persistența crezului liberal, voința de a limita cîmpul de control al puterii publice și încrederea corelativă în puterea autocorectoare a societății civile[1]. O revenire a acelui „laisser-faire" care este totuși însoțit de o revizuire fundamentală a paradigmei sale intelectuale, modelul „vicii private, beneficii publice" fiind descalificat în favoarea exigenței virtuților private. Gîndirea liberală se înnoiește: „mîna invizibilă" a pieții nu mai are o dimensiune morală dincolo de acțiunile egoiste, eficacitatea ei necesită acum moralitatea subiectivă a agenților economici, principiul statului minimal trebuie să fie însoțit de un supliment de suflet individual și colectiv.

În *business ethics* există mai mult decît reacția imediată la scandalurile de bursă și decît voința de a înlătura practicile de-

1 În ancheta Touche Ross, 55% dintre conducătorii chestionați consideră legea ca fiind calea cea mai puțin eficientă de a promova comportamentul etic în afaceri.

plorabile din lumea afacerilor[1], există o nouă relație cu *timpul*, o neliniște a societăților noastre în fața viitorului, un viitor plin de instabilitate și de amenințări și față de care nu sîntem prea bine pregătiți. Așa cum toate reperele sociale, sexuale, culturale se clatină, tot astfel orizontul nostru istoric și planetar se încețoșează. Ce vom fi mîine? Occidentul va fi oare în stare să evite declinul economic și să iasă victorios din competiția internațională? Tocmai acestor probleme de fond le răspunde etica afacerilor, neliniștea provocată de concurența japoneză, „dezindustrializarea" sau dezastrele ecologice nefiind decît expresiile cele mai semnificative ale acestui nou sens al timpului și al urgenței. Tocmai responsabilitatea imediată față de persoanele individuale și, în aceeași măsură, responsabilitatea față de viitor constituie miza principală a acestei *business ethics*. Era contestării exalta viața caracterizată de un prezent „fără piedici", cea a noastră redescoperă imperativele făuririi zilei de mîine. Prin însuși acest fapt, morala afacerilor concordă, deși într-o mai mică măsură, cu gîndirea ecologică și bioetică în preocuparea lor pentru viitorul planetei și al omului. Morala tradițională a „aproapelui" se baza pe obligațiile prezentului imediat, în esență ea viza pe om aici și acum; cea a epocii postmoraliste se definește mai mult ca o „etică a viitorului" care ia în considerare consecințele pe termen lung[2]. Pretutindeni, etica este ceea ce se străduiește să dea timp timpului, să lărgească orizontul viitorului, să privilegieze viitorul împotriva tentațiilor neînfrînate ale prezentului.

Criza viitorului economic este alimentată de problemele legate de recrudescența restructurărilor, de valul de fuziuni și

---

1 Anchete efectuate pe la mijlocul anilor 1980 arată că două treimi din cele 500 de societăți cotate de *Fortune* au fost implicate în cel puțin o activitate ilegală în ultimii zece ani. În 1985, 55% dintre americani considerau că majoritatea cadrelor de conducere nu sînt cinstite.

2 Asupra acestei reformulări a obligațiilor, vezi Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. franc., Paris, Cerf, 1990.

achiziții, de răscumpărarea și transferul de acțiuni care semnifică prioritatea profitului pe termen scurt. La limită, această logică duce la sinucidere, privilegiază speculația în detrimentul investiției, redistribuirea beneficiilor în defavoarea creșterii. Opțiunea pentru rentabilitatea imediată ca și constrîngerile datorate rezultatelor trimestriale sînt dezastruoase pe o perioadă mai îndelungată, ele restrîng posibilitățile de investiție, reduc cheltuielile pentru cercetare și dezvoltare, diminuează competitivitatea întreprinderilor pe termen lung. Într-un climat de „economie cazino", întreprinderile preferă mai curînd să cumpere decît să construiască, ele dau prioritate plasamentelor speculative, operațiilor de fuziune-achiziție în detrimentul cuceririi de noi piețe[1]. În era „concurenței prin investiție", în care succesul aparține celor care cîștigă părți din piață, schimbarea scării timpului se impune: etica afacerilor nu combate profitul ci se alarmează de excesele politicii pe termen scurt și ale accentului pus exclusiv pe aspectul financiar care duc economia pe marginea prăpastiei. Pe de o parte, trebuie reabilitată finalitatea reală a întreprinderii care e nu de a distribui beneficiile cele mai mari, ci de a inova, de a crea bogăție, de a oferi produse și servicii de care societatea are nevoie: profitul este mijlocul și nu scopul întreprinderii[2]. Pe de altă parte, este urgent să fie cunoscute contradicțiile acestei fugi înainte financiare și ale maximalizării profitului: etica afacerilor vrea să protejeze viitorul, ea subliniază

---

1 „Din 1973, două treimi din noile situri industriale ale primelor 500 de întreprinderi manufacturiere americane nu au fost construite ci cumpărate... Din 1983 pînă în 1988, cele 16500 de operațiuni de fuziune/achiziție ce au avut loc în Statele Unite au mobilizat în fiecare an echivalentul investiției în utilaj și echipamente al întregii industrii manufacturiere americane", Philippe Delmas, *Le Maître des horloges*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 99 și 100.

2 James O'Toole, *Le management d'avant-garde*, trad. franç., Paris, Les Éditions d'Organisation, 1988, pp. 145-155.

necesitatea unei gestiuni pe termen lung[1], singura în stare să asigure succesul economic și potențialul de creștere al întreprinderilor. Reintroducînd parametrul duratei și al exigenței investiției productive, etica afacerilor vrea să împace profitul cu timpul, devine apărător al interesului bine conceput, pe termen lung, al întreprinderii, al salariaților și al acționarilor.

A da șanse viitorului, a „reînarma" societățile noastre slăbite și destabilizate de excesele individualismului liberal, aceasta e miza eticii afacerilor. Așa cum un întreg sector al reflecției bioetice este orientat împotriva spiralei drepturilor individului suveran, tot astfel morala afacerilor reclamă o reconvertire a etosului individualist îndreptat spre căutarea interesului personal fără preocupare pentru viitor. În cele două cazuri se manifestă aceeași neliniște față de ceea ce se va întîmpla în viitorul îndepărtat, aceeași critică a hipertrofiei individualiste, aceeași denunțare a cultului orb al prezentului. Stăpînirea viitorului necesită stabilirea unor limite pentru derivele individualiste a căror strategie echivalează cu o sinucidere pe termen lung. Ce a făcut necesară această *business ethics* nu este doar neîncrederea în marile firme și degradarea imaginii afacerilor în ochii opiniei publice[2], este conștiința nouă a contradicțiilor individualismului caracteristic pentru *self-interest*, impasul maximalizării profitului, abuzurile logicii Wall Streetului. Să nu ne înșelăm, această conștiință a limitelor individualismului nu duce nicidecum la reabilitarea normelor constrîngătoare și inflexibile de altădată. Epoca în care intrăm

1 Vezi, de exemplu, Edward L. Hennessy, „The Fast Buck-or Faith in the Future? The Ethics of Corporate Restructuring", *Ethics in American Business, op. cit.*, pp. 40-44. O anchetă întreprinsă în rîndul cadrelor de conducere din 400 dintre primele 1000 de firme americane arată că 70% dintre ele consideră justificate criticile la adresa politicii care urmărește o rentabilitate imediată cît mai ridicată.

2 Vezi Robert C. Solomon și Kristine R. Hanson, *It's Good Business*, New York, Atheneum, 1985. Traducere franceză cu titlul *La morale en affaires, clé de la réussite*, Paris, Les Éditions d'Organisation, 1989.

refuză în egală măsură amoralismul sau imoralismul individualist cît și sacrificiul moralist, timpurile cer să refuzăm soluțiile drastice și să căutăm o etică a *compromisului*. Compromis între drepturile individului și obligațiile salariaților, între interesele acționarilor și cele ale consumatorilor, între beneficii și protecția mediului, între rentabilitate și justiție socială, între prezent și viitor; idealul pentru *business ethics* este „calea de mijloc[1]", echilibrul dificil dar necesar între diversele interese contradictorii ale agenților economici și sociali. Prin însuși acest fapt, etica afacerilor participă plenar la epoca postmoralistă a democrațiilor în căutarea unui individualism eliberat de excesele moraliste sau antimoraliste, la orizontul ei se află tocmai individualismul *moderat* și „prudent", același care stă la baza comitetelor de înțelepți, a „toleranței sexuale", a gîndirii ecologice preocupate de ocrotirea mediului. Individualism echilibrat care permite, în principiu, să se cîștige pe toate planurile: investițiile de azi asigură profiturile de mîine[2], integritatea întreprinderii și respectul față de salariați permit mobilizarea personalului. *Business ethics* critică acerb cultura „*me generation*" dar continuă parțial etica ei suplă și nedureroasă.

---

1 James O'Toole, *op. cit.*, pp. 158-164. Referința aristoteliciană se găsește și la Jacques Orsini, „L'enseignant de gestion face à la morale d'entreprise", *Revue française de gestion*, nº 74, 1989, pp. 115-116.

2 Un studiu american arată că, pe o perioadă de 30 de ani, aceeași sumă investită ar aduce un beneficiu de aproape nouă ori mai mare în întreprinderile care aplică înalte standarde morale decît în cele fără profil etic distinct: citat de Kenneth H. Blanchard, „Ethics in Management", în *Ethics in American Business*, *op. cit.*, p. 37. În același sens, între 1982 și 1986, cotația la bursă a întreprinderilor americane care au realizat fuziuni sau achiziții cu 5 ani în urmă a scăzut cu 15% în raport cu media concurenților lor din același sector. Pe o perioadă de 10 ani, întreprinderile care au adoptat o strategie de restructurări conglomerale au în medie o rentabilitate cu 20% inferioară celorlalte. Vezi Philippe Delmas, *op. cit.*, p. 97.

ETICA, STADIU SUPREM AL COMUNICĂRII

Spre un marketing al valorilor

Nicăieri operaționalizarea utilitaristă a moralei nu e atît de explicită ca în noile strategii de comunicare din întreprinderi. Coduri de conduită, controale etice și comitete de etică, comunicare instituțională, mecenat, peste tot obiectivul urmărit este cu precădere acela de a îmbunătăți imaginea instituției într-o epocă în care întreprinderea trebuie să-și gestioneze capitalul său de simpatie ca parte integrantă a capitalului de care se bucură marca sa. Deși libera întreprindere devine orizontul de nedepășit al economiei, iată că este constrînsă să-și definească, să-și creeze ea însăși criteriile de legitimitate; a trecut epoca în care marea întreprindere se putea considera ca un agent economic pur; ea nu se mai limitează la a-și vinde produsele, ci trebuie să-și gestioneze relațiile cu publicul, să cucerească și să promoveze propria legitimitate instituțională[1]. Curentul etic merge mînă-n mînă cu ascensiunea întreprinderii care comunică, instituție „totală" de-acum înainte interesată strategic de a demonstra că are simțul responsabilităților sociale și morale. Sistemul clasic bazat pe dreptul natural la proprietate și pe „mîna invizibilă" a pieții a fost înlocuit de un sistem de legitimare deschis și produs, problematic și

1 Despre marketingul legitimității, vezi Romain Laufer, „Marque, marketing et légitimité", in *La Marque* (sous la direction de Jean-Noël Kapferer et Jean-Claude Thoenig), Paris, McGraw-Hill, 1989.

comunicațional. În prezent, legitimitatea întreprinderii nu mai e dată și nici contestată, ea se *construiește* și se vinde, trăim în epoca marketingului valorilor și a legitimităților promoționale, stadiu ultim al secularizării postmoraliste.

Dacă este deci adevărat că epoca noastră asistă la renașterea tematicii valorilor, este și mai adevărat că ea e martoră a triumfului comunicării ce a reușit să integreze în rîndurile sale însuși referențialul etic. Nu etica este cea care comandă comunicarea de întreprindere, ci aceasta din urmă o impune și o gestionează cu destinație internă și externă. Etica funcționează mai întîi ca *lifting* și ca linie ofensivă-defensivă a întreprinderii; din imperativ categoric, ea a devenit vector strategic al comunicării de întreprindere: constrîngere a relațiilor publice, instrument al managementului mărcii.

Cazul firmei Johnson & Johnson este probabil exemplul cel mai frecvent citat de „etică strategică[1]". În 1982, în Statele Unite, șapte persoane mor după ce au înghițit capsule de Tylenol în care un necunoscut pusese cianură. Înainte chiar ca Johnson & Johnson să obțină vreo informație despre cauza dramei și înainte chiar de a fi stabilită responsabilitatea sa legală, firma își asumă responsabilitatea morală: retrage imediat de pe piață 31 de milioane de flacoane de Tylenol în valoare de 100 de milioane de dolari, instalează o linie verde pentru a răspunde întrebărilor publicului, admite ca mass-media să asiste la ședințele sale, oferă o recompensă de 100000 de dolari oricărei persoane în stare să dea informații care să ducă la arestarea vinovatului. Nu există deci nici o îndoială asupra orientării etice a operațiunii Ea nu e mai puțin o genială prestație comunicațională care a reușit să teatralizeze acțiunea responsabilă a firmei. Strategia companiei Johnson & Johnson a conjugat imperativul moral cu spectacolul ostentativ al sacrificiului material, datoria cu sfidarea logicii strict economice.

1 Expresia este împrumutată de la Robert C. Solomon și Kristine R. Hanson, *op. cit.*

Toată forța operației stă în radicalitatea sa, în exhibarea insistentă a rectitudinii morale: cum onestitatea nu se măsoară, trebuie să împingi la extrem semnele și acțiunile de bunăvoință. Odată cu etica strategică apare un amestec de măsură și de supralicitare, de absolut etic și de spectaculozitate comunicațională. Ar fi o dovadă de spirit îngust dacă strategia etică ar fi opusă strategiei *discount*: într-un caz se urcă tot mai sus pe spirala bunelor intenții, în celălalt se coboară tot mai jos conform logicii prețurilor (''a sparge piața''), dar de fapt, avem de-a face cu aceeași operație de tip „lovitură'', cu același proces hiperbolic de esență publicitară. Argumentele se pot schimba, ce rămîne este voința de a cîștiga o bătălie economică, de a se impune pe o piață, de a vinde o imagine superlativă. Forța strategiei etice constă în faptul că ea transformă o catastrofă în eveniment mediatic, o criză în capital de simpatie: marca Johnson & Johnson recuperase 80% din piața sa inițială după unsprezece săptămîni de la începutul crizei și 100% în 1984. În 1988, președintele director general al firmei, Jim Burke, apărea pe coperta revistei *Fortune*.

Întreprinderile care subestimează importanța „sentimentului'' în abordarea pieții pun într-o altă lumină noua putere și forță de constrîngere a eticii strategice. Între 1977 și 1984, în Statele Unite, societatea multinațională Nestlé a făcut obiectul unui boicot datorită politicii ei comerciale de a încuraja mamele din țările în curs de dezvoltare să înlocuiască laptele matern cu laptele praf. Mamele necunoscînd procedeele de sterilizare și apa fiind poluată, folosirea laptelui praf a provocat o creștere a mortalității infantile cifrată la mai multe milioane de copii pe an. Peste 1200 de organizații, dintre care o sută din țară, s-au alăturat boicotului inițiat de I.N.F.A.C.T.: „niciodată o societate nu a fost înfruntată în asemenea măsură'', va recunoaște un responsabil de la Nestlé a cărei cifră de afaceri a fost probabil amputată cu mai multe sute de milioane de dolari și care a cheltuit, după cum singură a recunoscut, 20 de milioane de dolari pentru a combate campania

de boicot[1]. Într-o societate în care domină valorile legate de securitate și de sănătate, în care copilul este rege, în care produsele sînt supuse expertizei asociațiilor de consumatori, în care oferta este diversă și multiplă, imaginea cinismului comercial și punerea între paranteze a parametrului etic au devenit erori de comunicare ce pot costa foarte scump întreprinderile. Instrument anticriză, dimensiunea etică își are de-acum locul său în edificarea comunicării, în evaluarea costurilor și avantajelor: respectarea riguroasă a normelor morale este mai puțin o datorie categorică și mai mult un imperativ al relațiilor publice conforme cu interesul bine înțeles al firmelor: „Va trebui să treacă o generație pentru ca Nestlé să-și poate reface imaginea", declara în 1982 directorul său general. Etica nu se mai identifică cu dăruirea generoasă de sine, în epoca postmoralistă ea este o *investiție* strategică și comunicațională în slujba imaginii de marcă și a creșterii pe termen lung.

Întreprinderea cetățean și capitalul de marcă

Avîntul mecenatului este o altă dovadă a puterii din ce în ce mai mari a strategiilor etice. Pe măsură ce statul încetează de a mai deține monopolul interesului general, întreprinderile caută tot mai mult să găsească noi căi de legitimare; a venit vremea „întreprinderii cetățean" preocupată de binele public și de cauzele de interes general: Fiat finanțează restaurarea palatului Grassi la Veneția, American Express contribuie la refacerea statuii Libertății, Procter & Gamble se asociază cu U.N.I.C.E.F., calității totale a produselor îi răspunde acum excelența în societate a întreprinderii mecenat. Nu mai e vorba doar de a distribui dividende acționarilor, ci de a contribui la binele comun, fie el cultural, umanitar sau ecologic. Chiar dacă bugetele pentru acțiuni sociale, umanitare sau medicale

1 Jean-Claude Buffle, *N... comme Nestlé*, Paris, Alain Moreau, 1986. Despre evaluarea pierderilor societății, vezi p. 260 și pp. 413-414.

sînt cu mult inferioare celor alocate culturii, vector cheie al mecenatului, obiectivul este asemănător: a da un *suflet* întreprinderii făcînd donații și manifestînd bunăvoință.

Să nu ne facem iluzii: deciziile privitoare la sponsorizare sînt luate plecînd de la criterii de comunicare și nu de la perspective filantropice. E bună orice acțiune morală, nu însă și orice acțiune de mecenat; evenimentul creat sau sponsorizat de întreprindere trebuie să fie în armonie cu imaginea ei, se caută întotdeauna o adecvare, o coerență între scop, eveniment și produs. Mecenatul nu e nicidecum dezinteresat, întreprinderea așteaptă întotdeauna de la el un beneficiu; în raport cu dreptul societăților un act de caritate, fără profit, ar fi asimilabil cu un abuz de bunuri sociale. Act de comunicare în toată regula, mecenatul e un instrument promoțional de uz intern și extern, el e menit să reunească personalul în jurul valorilor comune, să înnobileze imaginea întreprinderii, să o doteze, alături de proiectele și codurile de întreprindere, cu un cod de identificare indispensabil dezvoltării sale, creînd un mediu afectiv în jurul ei. Într-un univers caracterizat de hiperconcurență în care bătăliile comerciale se cîștigă pe terenul imaginii, publicitatea comercială și instituțională nu mai este suficientă pentru a afirma personalitatea marii întreprinderi. Se dezvoltă o comunicare de un alt gen care ia în considerare factori atît de diverși precum oboseala publicului în fața agresiunii publicitare, scopurile specifice, forța nouă a valorilor asupra căror există consens, motivația personalului, nevoia unui capital de încredere. Susținerea acțiunilor de interes general nu abate întreprinderea de la obiectivul ei economic, ea atestă voința de a extinde și de a optimiza comunicarea integrînd în logica ei vectori, scopuri, teme care pînă atunci erau excluse. Strategiile etice sînt mai întîi instrumente de extindere a suprafeței, a puterii și a modalităților de comunicare în scopul de a adăuga o valoare mărcii, ele răspund în esență nevoilor din ce în ce mai diversificate ale comunicării de întreprindere, o comunicare fără frontiere, pluridimensională, care

vădește o ambiție totală, pe atît de psihologică pe cît este de etică, atît spectaculoasă cît și credibilă, atît directă cît și indirectă, atît publicitară cît și evenimențială[1] pe măsură ce se afirmă imperativul personalizării firmelor. Sub semnul eticii acțiunilor de interes general, războiul mărcilor și cucerirea de noi piețe își urmează ofensiva.

Odată cu operațiunile de mecenat, s-a trecut la un nou registru de comunicare instituțională: prezența minimală, formă ultimă a procesului de promovare a imaginii. Spre deosebire de publicitatea comercială, de sponsorizare sau de marketingul direct, mecenatul este o tehnică ce are un efect paradoxal, el caută vizibilitatea prin eufemizarea prezenței, notorietatea printr-o discreție care se limitează să semnaleze. A nu lăuda produsul ci un eveniment nobil asociat cu numele mărcii, a nu vorbi despre sine ci a face să se vorbească despre sine, mecenatul este o comunicare prin procură. Afișînd mai puțină ostentație pentru a da mai multă forță impactului, logica seducției nu se eclipsează, ci doar s-a eliberat de obsesia *look*-ului și a strass-ului publicitar. Pentru a-și pune marca în valoare, „comunicarea mix" a întreprinderii s-a îmbogățit cu o tehnică nouă: cosmeticii publicitare i se adaugă de-acum înainte seducția *unterstatement*-ului cultural și etic. Nu mai e vorba nici măcar de ideologie sau de fariseism: mecenatul nu-și ascunde propriu-zis intențiile, doar își semnează acțiunile *mezza voce*; el nu impune nimic, nu vrea decît recunoașterea și notorietatea de durată; el nu mistifică pe nimeni, ci afișează un angajament și o personalitate, punînd în mod calculat marca pe planul al doilea.

---

1 Dinamica eticii afacerilor însoțește extinderea sponsorizării-mecenat. Fenomenul, care există mai de mult în Statele Unite, cuprinde treptat Europa. În timp ce în Franța cheltuielile de sponsorizare-mecenat erau apreciate, în 1988, la 2,2 miliarde de franci (adică 3,8% din cheltuielile publicitare), acțiunile culturale de mecenat reprezentau o investiție directă de 500 de milioane. În 1990, bugetul se dublase. Numărul de întreprinderi avînd rolul de mecena s-a dublat în fiecare an între 1986 și 1988: 500 în 1987, 1000 în 1988.

Epoca postmoralistă respinge judecata nietzscheană: morala nu mai e un instrument de uniformizare a turmei, ci impulsionează evenimentul și face apel la „creativitatea" specialiștilor comunicării, funcționează ca instrument de diferențiere și de personalizare a întreprinderii. După conștiința falsă a datoriei, creativitatea postmoralistă purtînd pecetea discretă a excelenței.

În loc să caute să stimuleze cît mai mult cererea prin condiționarea publicitară sau promovarea vînzărilor, mecenatul își fixează drept obiectiv crearea condițiilor pentru o bună receptare socială a întreprinderii; nu mai e vorba de a stimula direct dorința de a cumpăra produsele puse în vînzare pe piață, ci de a produce un capital de simpatie. Abandonînd căile behavioriste sau sugestive al comunicării, mecenatul ilustrează nu atît respectul față de „clientul-stăpîn", cît o nouă tehnologie de penetrare a pieții: mai puțină programare a nevoilor imediate și mai mult efort pentru a face publicul mai fidel cu ajutorul imaginii globale, mai puțin control al cererii de azi pentru a asigura mai bine cererea viitoare. „Voința de putere" a integrat în panoplia sa calea neagresivă a comunicării prin valori în vederea pregătirii viitorului. Recunoașterea responsabilității morale și culturale a întreprinderii slujește la lărgirea orizontului ei temporal; astfel, ea își rafinează mijloacele de a exercita puterea, eliberate de această dată de obsesia rezultatelor măsurabile imediate. Edificarea viitorului nu se identifică cu o planificare mecanicistă, ci cu o gestiune multiformă și suplă a comunicării globale. Avîntul referențialului etic și cultural în managementul mărcii întreprinderii trebuie să fie interpretat simultan ca o încredere mai mare în eficacitatea comunicării și o încredere mai mică în publicitate. Epoca publicității triumfătoare este în urma noastră; în vreme ce raportul cost-eficacitate al publicității suscită un număr de întrebări, întreprinderile par să prefere din ce în ce mai mult publicitatea prin alte mijloace decît mass-media: în 1989, cheltuielile publicitare mondiale al întreprinderilor au fost evaluate la 240 miliarde de dolari și la 380

miliarde de dolari pentru publicitatea în afara mass-mediei. Așa cum produsele și serviciile încep să nu mai fie standardizate, la fel comunicarea de întreprindere intră în era produselor pe măsură, se diversifică în marketing direct, tîrguri și saloane, relații publice, publicitate la locurile de vînzare, lobbying, mecenat, sponsorizare. În acest cocktail al mijloacelor de comunicare, mecenatul este fără îndoială cel mai riscant, cel mai puțin măsurabil în termeni de rentabilitate a investiției. Nu înseamnă că el scapă de raționalitatea instrumentală: integrînd parametrii afectivi și morali, aceasta nu face decît să treacă la un stadiu de complexitate superioară. În era hiperconcurenței, mecenatul ilustrează conștientizarea de către întreprinderi a faptului că nici un factor care influențează piața, oricît de necuantificabil ar fi, nu poate fi considerat ca neglijabil, tot ce permite comunicarea și întărirea identității de marcă trebuie exploatat, nici un vector de comunicare nu poate permite singur cîștigarea optimă a unor părți din piață. În aceste condiții, eficacitatea rațională nu se mai poate mulțumi cu utilizarea condiționării publicitare de masă, trebuie înmulțite tipurile de comunicare, puse la contribuție sinergiile și releele, luat în considerare termenul scurt și cel lung, trebuie incorporat explicit în politicile de comunicare factorul „cultural", oricît de „vag" sau aproximativ ar fi acesta. A domina mai bine mediul economic înseamnă din ce în ce mai mult a comunica global, a renunța la credința într-un control dirijat, direct, omogen al comportamentelor; epoca noastră nu mai este panoptică și disciplinară, ea funcționează prin imagine, personalizare, comunicare polimorfă și interstițială. Figură exemplară a întreprinderii deschise, etica strategică face parte integrantă din managementul de „al treilea tip", promovînd față de complexitatea piețelor nu numai principiul inovării permanente cu privire la produse, ci și inovația „morală" în comunicare.

Chiar publicitatea tinde să se restructureze în funcție de tematica morală. Pînă la începutul anilor 1970, majoritatea campaniilor numite „instituționale" aveau un caracter evident tehno-

cratic: atotputernicia firmei General Motors, competența tehnică a I.BM.-ului, mesajele publicitare căutau să transmită conținuturi de dinamism, de internaționalism, de performanță. Odată cu ascensiunea consumerismului și cu zguduirea provocată de criza economică a anilor 1970, strategiile de comunicare care exploatau imaginea eficienței s-au estompat în favoarea strategiilor de încredere ce subliniază sensul responsabilităților sociale și ecologice ale firmelor. Înfruntînd o nouă criză de legitimitate, întreprinderile s-au străduit să prezinte o imagine proprie mai puțin restrictivă, care să arate cît sînt de preocupate de responsabilitățile față de societate și de viitor. După autosatisfacția tehnocratică s-a impus solicitudinea ecologică și socială cu scopul de a crea o legătură afectivă între public și firmă. În cursul aceleiași perioade, întreprinderile cele mai diverse au înțeles repede interesul poziționării „etice": în Franța, Darty lansează ideea „contractului de încredere", Carrefour deschide frontul „produselor libere" în numele onestității și al apărării consumatorilor deveniți ca prin minune liberi ca păsările cerului. Bunăvoința și valorile morale au intrat în registrul publicitar la fel ca sexul sau umorul: în Japonia, Toyota lansează campanii *corporate* recomandînd mamelor de familie ca, în zilele ploioase, să-și îmbrace copiii în culori vii pentru a putea fi văzuți de șoferi, Benetton îndrăgește imaginile „multicolore" cu mesaj antirasist, Adidas ridică în slăvi morala sportivă iar Levi's libertatea ("va veni o zi cînd libertatea va sta bine tuturor"), mărcile de detergenți își dispută cu argumente ecologice calitatea fosfaților. Preocuparea etică nu mai e ceea ce comandă renunțarea la sine în beneficiul celuilalt, ea permite diferențierea concurenților și promovarea unei imagini de marcă. Continuare a războiului economic prin alte mijloace, strategia etică este hărăzită să augmenteze capitalul marcă al întreprinderii într-o vreme în care diferențele între produse se atenuează. Alături de caritatea-spectacol, comunicarea etică de întreprindere a reușit performanța postmoralistă de a combina sentimentele și market-

ingul, seriozitatea și cupletul publicitar, integritatea și spectacolul, idealul și seducția.

Considerată în acești termeni, *business ethics* are un frumos viitor în fața ei. Diversitatea ofertei, catastrofele ecologice, valul individualist au dus la promovarea unei culturi preocupată de sănătate, natură, calitatea vieții în general (produse, cultură, mediu). În același timp, descalificarea marilor proiecte politice futuriste a determinat o mai mare sensibilitate față de valorile umanitare ca și față de valorile patrimoniului istoric sau ecologic. Neoindividualismul nu mai cunoaște pusee de febră politică și rămîne surd la ideea de sacrificiu sau de devotament, în schimb cere din ce în ce mai mult instituțiilor să respecte valorile și persoanele. Departe de a fi un epifenomen, criteriul etic este pe cale de a deveni un element constitutiv al culturii individualiste de acum înainte „temperate". Tocmai în acest context postmodern întreprinderile au un interes tot mai mare să gestioneze parametrul etic, marketingul etic este mai întîi sociologic, percepție a metamorfozelor prin care trece individualismul contemporan. Cum ar putea întreprinderile să se sustragă în cele din urmă inflexiunii etice atunci cînd consumatorii și actorii economici în general integrează în decizia de a cumpăra sau de a investi raportul față de valori și de problemele de interes general? În Statele Unite se observă deja succesul investiției etice – *ethical investment*, plasamentele financiare atît private cît și instituționale în societăți a căror rentabilitate este normală dar care se arată preocupate de binele public, de calitatea produselor, de ocrotirea mediului, de nediscriminare în politica de personal[1]. Ascensiunea eticii modifică sau perturbă strategiile de comunicare și de marketing: în

1 În Statele Unite, mai mult de 350 de miliarde de dolari sînt deja gestionați de instituții financiare în funcție de criterii etice. Vezi Louis Deschamps, „L'éthique et les placements financiers", Premier symposium international „Éthique,Économie et Entreprise", Paris, avril 1989, pp. 26-31.

Statele Unite, în fața riscurilor de boicot și de degradare a imaginii lor, întreprinderile renunță la cumpărarea de spațiu publicitar în emisiunile de televiziune susceptibile de a fi considerate șocante sau dăunătoare; în Franța, Chevignon a renunțat în cele din urmă să-și asocieze numele la comercializarea țigaretelor. Cu cît concurența dintre mărci este mai mare, cu atît se impune managementul etic al imaginii; cu cît civilizația materialistă a efemerului remodelează lumea noastră, cu atît se afirmă necesitatea de a promova valorile și de a respecta regulile; cu cît cultura prezentului este mai puternică, cu atît întreprinderile trebuie să caute mijloacele de a planifica viitorul fără însă a-l domina; cu cît drepturile individualiste au mai multă vigoare, cu atît întreprinderile sînt determinate să-și afișeze preocuparea pentru datoriile etice. Tot atîtea paradoxuri ce arată că morala afacerilor nu va fi o modă fără viitor.

MANAGEMENT ȘI ETICĂ A RESPONSABILITĂȚII

Managementul prin valori

Peisajul întreprinderii se schimbă: față de noile sfidări ale inovației și incertitudinii, gîndirea managerială a operat un aggiornamento crucial punînd în discuție conceptele fundamentale ale întreprinderii tayloriene în vigoare din primele decenii ale secolului. În cadrul acestui reviriment, etica a devenit un parametru constitutiv al noilor metode de organizare a muncii: la modul ideal, managementul funcționează astăzi „după etică" așa cum altădată

funcționa „după disciplină". Conform cu noua paradigmă, reușita economică necesită într-adevăr primatul omului, eliminarea practicilor umilitoare și formelor deresponsabilizante de muncă. Întreprinderea ultraperformantă trebuie să considere oamenii ca principalul ei atu, să experimenteze noi moduri de gestiune bazate pe respectul față de individ și pe punerea lui în valoare, să împartă responsabilitățile, să propună perspective de formare și planuri care să trezească interesul oamenilor față de rezultate. Trebuie combătute toate semnele care reflectă disprețul față de oameni și lipsa de încredere; dinamismul economic va fi cu față umană sau nu va fi deloc. Revoluția managementului și etica întreprinderii sînt complementare, ele constituie cele două fețe ale aceleiași delegitimări a organizării tayloriste a muncii și ale aceleiași promovări a principiului de responsabilitate individuală.

Dispozitivele cheie ale noii raționalități manageriale sînt acum bine cunoscute: substituirea autorității disciplinare cu cea de animație, îmbogățire a responsabilităților, delegare a puterilor și eliminarea birocrației din întreprindere, atitudine comprehensivă și dispusă la dialog, măsuri de redistribuire a beneficiilor, politică de pregătire permanentă a personalului, tot atîtea măsuri care definesc întreprinderea post-tayloristă cu „organizarea sa policelulară", cu rețelele sale în ochiuri, cu managementul său participativ și „orizontal[1]". Această gestiune participativă se prezintă ca o „revoluție copernicană": dacă întreprinderea tayloristă era piramidală și autoritară, cea de „al treilea tip" caută să dea fiecăruia mai multă inițiativă, să „mobilizeze inteligența tuturor", să dezvolte capacitatea de a propune, de autonomie și de creativitate a salariaților în interiorul unor grupuri de perfecționare, echipe

---

1 Între alți autori, vezi Tom Peters și Robert Waterman, *Le Prix de l'excellence*, trad. franç., Paris, InterEditions, 1983; T. Peters, *Le chaos management*, trad. franç., Paris, InterEditions, 1988; Georges Archier și Hervé Serieyx, *L'entreprise du 3^e type*, Paris, Seuil, 1984; Hubert Landier, *L'entreprise polycellulaire*, Paris, Entreprise moderne d'édition, 1987.

autonome și alte cercuri preocupate de calitate. Trebuie să se termine cu rigiditatea tehnocratică ce mutilează potențialul oamenilor, întreprinderea viitorului va trebui mai întîi să cîștige bătălia implicării și autonomizării personalului dacă e adevărat, cum afirmă l'Institut de l'entreprise, că „omul și organizarea sînt cele care fac diferența". În aceste condiții, gestiunea postbirocratică nu poate fi separată de o intenție etică, esențialul e de a înlocui principiul de supunere cu cel de responsabilitate[1], de a dinamiza resursele creatoare ale tuturor colaboratorilor, de a ameliora calitatea vieții la locul de muncă. *Happy-end* moral: cheia de boltă a reușitei economice nu se mai numește exploatare a forței de muncă, disciplină și diviziune mecanică a sarcinilor, ci sistem de interesare, programe de pregătire, creștere a responsabilităților, asumarea destinului colectiv.

Pe această cale, managementul participativ a introdus noi metode de gestiune care fac apel la valori și la sens. Descalificarea sistemului taylorist coincide cu punerea în aplicare de noi mijloace de stimulare a eficacității colective care substituie „cultura" raționalității tehnocratice, care înlocuiesc eficacitatea imediată cu obiectivul calitativ, constrîngerea cu adeziunea; numai prin participarea tuturor la proiectul comun al întreprinderii și prin clarificarea valorilor fundamentale se caută acum dinamizarea de ansamblu și mobilizarea individuală. Proiectele de întreprindere sînt în centrul acestei reorientări: în momentul în care inițiativa individuală este preferată supunerii stricte, funcționarea întreprinderii se eliberează de modelul disciplinar în beneficiul unor dispozitive ce favorizează adeziunea la valori, participarea, implicarea în viața comunității. În întreprinderea caracterizată de

---

1 François Guiraud, „Pratiques de gestion morale et efficacité: conflits? compromis? convergence? Le point de vue d'un chef d'entreprise", simpozionul citat, Paris, 1989. Vezi și declarația adoptată în 1988 de Centre des jeunes dirigeants pour une éthique de la responsabilité, *Dirigeant*, nº 182-183, sept. 1988.

„excelență", idealurile comune înlocuiesc în principiu constrîngerea birocratică[1], de-acum înainte „federalizarea" urmărită de proiect și valorile etice ale acestuia au devenit variabile operaționale ale managementului, vectori *soft* de mobilizare a resurselor umane. Aceasta este răsturnarea postmoralistă: ieri morala era ceea ce prescria uniformitate și disciplină, azi ea este un instrument ce asigură flexibilitatea întreprinderii; ieri morala era un sistem caracterizat de autoritate, constrîngere și prescripții necondiționate, azi ea înseamnă mai puțină ierarhie și disciplină, mai multă inițiativă, mai multă deschidere față de schimbare și mai multă suplețe în scopul realizării competitivității. Pîrghie care permite organizațiilor să renunțe la rigiditate, etica în management înseamnă atît renașterea idealului normativ al valorilor cît și o atenție sporită acordată factorilor psihologici și relaționali în motivația muncii. Nu obligația categorică este cea care impune etica, ci cultura *psy*, importanța acordată de-acum înainte valorilor comunicaționale în fenomenele de coeziune de grup și de implicare individuală. Asemenea mecenatului și altor promovări strategice ale valorilor, managementul participativ ilustrează mai întîi creșterea puterii comunicării instrumentalizate în întreprindere.

Irupția valorilor în management ridică multe probleme de etică și de eficacitate. Ce virtute trebuie acordată formulării unei viziuni comune cînd aceasta nu evită deloc practici cum sînt fuziunea și achiziția sălbatică a întreprinderilor, restructurările și concedierile mai mult sau mai puțin brutale, mai mult sau mai

---

1 Sondaje publicate în 1989 revelează că, în Franța, un salariat din doi apreciază că cercurile pentru promovarea calității și proiectele de întreprindere au schimbat relațiile dintre direcție și salariați și sînt efectiv forme de participare, nu simple aparențe. 87% dintre cadrele care răspund de personal consideră că efectele asupra salariaților din cercurile de calitate și din managementul participativ sînt pozitive; acțiunea proiectului de întreprindere este apreciată ca pozitivă de 78% dintre ele. În 1988, 34% dintre salariați își considerau patronul ca fiind autoritar.

puțin masive de personal? Prin ce se diferențiază proiectul de întreprindere de un efect strict cosmetic atunci cînd este impus, fără dezbatere colectivă, de către consiliul de conducere, cînd nu este urmat de schimbări adecvate în practicile de zi cu zi ale întreprinderii? Dacă nu sînt operate transformări coerente în organizare, demersul participativ se întoarce împotriva lui însuși exacerbînd demotivarea și suspiciunea salariaților: condiție în unele cazuri necesară pentru a adera la întreprindere, proiectul de întreprindere nu poate fi considerat ca o condiție suficientă pentru satisfacerea și responsabilizarea oamenilor[1]. Cu atît mai mult cu cît managementul prin valori nu este, în el însuși, lipsit de ambiguitate etică. Dacă, într-adevăr, proiectul de întreprindere are în principiu drept scop să codifice valorile ce urmăresc „federalizarea" întreprinderii, în realitate direcția așteaptă de la el o creștere nemărturisită a mobilizării și implicării personalului. De aceea, conținutul concret al proiectului contează mult mai puțin decît participarea și comunicarea internă care permit să fie realizat. Această finalitate este însă inavuabilă, ea nu poate fi revendicată fără să fie anulat procesul de participare, care la rîndul lui necesită un scop superior lui însuși. Este imposibil să se admită oficial că doar efectul de participare este important; managementul, vizînd pragmatic mobilizarea oamenilor, este constrîns să sanctifice sensul. De unde caracterul parțial „manipulator" al managementului valorilor[2]: în principiu idealurile vin pe primul loc, în realitate scopul urmărit este eficacitatea întreprinderii *via* motivația și adeziunea personalului. Deși mizează pe cartea transparenței, proiectul de întreprindere nu poate fi elaborat fără disimulare și calcul strategic. Paradox: există mai multă ambiguitate etică în

---

1 Maurice Hamon, „Projet et culture d'entreprise: effet de mode ou nouveau paradigme?", și Claudine Supiot, „Quelques aspects culturels d'une démarche de projet", *Notes de conjoncture sociale*, nº 331, janv. 1990.

2 Hervé Laroche, „Éthique et culture d'entreprise", Colloque E.S.C.P., 1989.

proiectele de întreprindere decît în mecenat sau în publicitate căci, dacă acestea din urmă nu-și ascund niciodată în întregime intențiile, primele, în ce le privește, nu pot decît să disimuleze scopul lor ultim.

Imnul managerial închinat responsabilității și acelui „zero dispreț" nu trebuie evident să fie pus în seama unei convertiri dezinteresate la valori a conducătorilor, el rezultă în mod fundamental din noul mediu economic și cultural al întreprinderii. În universul concurenței mondiale dominate de instabilitate, de viteza ciclurilor de inovare și de modificările survenite în cerere, competitivitatea întreprinderii necesită flexibilitate și calitate, care nu mai sînt compatibile cu modul de comandă ierarhic și autoritar. Aplicarea mecanică a regulilor și procedurilor a devenit desuetă, întreprinderea de excelență are nevoie de angajarea tuturor colaboratorilor săi, de optimizarea potențialului de idei și de imaginație pe care o poate realiza doar o gestiune neierarhizată, participativă și etică. Etica responsabilității semnifică nu atît consacrarea ideală a autonomiei individuale, cît inadaptarea reglementărilor disciplinare la noile constrîngeri cum ar fi inovația permanentă și calitatea totală: nu se poate cere personalului să inoveze sau să amelioreze calitatea păstrînd o ierarhie rigidă, un climat de neîncredere și de lipsă de respect pentru oameni[1]. În acest mod acționează „viclenia rațiunii" antreprenoriale; tocmai intensificarea războiului economic este cea care dă naștere preocupării etice în lumea afacerilor, tocmai hipercompetiția materialistă este cea care promovează idealul de responsabilitate individuală.

Bătălia calității și a inovației nu este singura în cauză în afirmarea paradigmei etice. Noile valori de împlinire intimă și de autonomie personală, constitutive pentru a doua revoluție individualistă, și-au adus și ele contribuția în acest sens. Dacă întreprinderea piramidală corespundea culturii disciplinare a primului

1 Tom Peters, *Le chaos management, op. cit.*, pp. 593-598. Vezi de asemenea Hervé Serieyx, *Le zéro mépris*, Paris, InterEditions, 1989.

moment individualist, întreprinderea „în rețele" coincide cu cultura postmodernă deschisă și *psy*, personalizată și comunicațională. Problematica mobilizării resurselor umane însoțește noua imagine istorică a democrațiilor, ea exprimă preocuparea de a adapta întreprinderea la o cultură hiperindividualistă ce pune în valoare autocontrolul, formulele „à la carte", căutarea identitară de sine, relaționalul, viața în „libre-service". În acord cu numeroasele dispozitive personalizate aflate la dispoziția tuturor, cu mass-media, educația, stilurile de viață, moda și sportul, managementul participativ trebuie gîndit ca un instrument de rezolvare a contradicțiilor noii epoci individualiste eliberate de normele disciplinare și moraliste anterioare. Promovînd normele individualiste de autonomie și de înflorire a personalității în muncă, neomanagementul caută să contracareze fenomenele de repliere individualistă provocate de societatea deschisă – *open society* – a consumului și a comunicării. Noua paradigmă antreprenorială are un caracter preventiv, caracteristica ei este de a relua pe cont propriu idealurile culturii ego-ului pentru a-i contracara efectele de demotivare, de absenteism, de *turn-over*, de detașare. Nu mai e vorba de a constrînge la muncă prin impunerea normei ideale sau a disciplinei, ci de a face din aceasta o sferă susceptibilă potențial de a asigura realizarea intimă și capabilă astfel de a evita mișcările centrifuge individualiste.

Etică și productivitate

Primul moment al epocii consumului a fost constituit plecînd de la opozițiile binare timp liber/muncă, bunăstare/disciplină, viață particulară/viață profesională, diviziuni distinctive, cultural ierarhizate conform cu primul termen: „adevărata viață" e asimilată cu distracțiile, cu vacanța, cu timpul liber. Această epocă se apropie de sfîrșit: nu că aceste opoziții nu ar fi pertinente din punct de vedere social, dar se afirmă o mișcare ce caută să le atenueze

contururile prea nete și, la limită, aflate în antinomie cu o cultură hiperindividualistă care promovează libertatea, inițiativa, realizarea eului. Managementul participativ ilustrează acest proces de destabilizare postmodernă a categoriilor în paralel cu noile orientări referitoare la timpul liber: „a nu te bronza ca prostul!", stagii de pregătire culturală, seminarii de meditație spirituală, centre de explorare a conștiinței. Pretutindeni este vorba de a atenua opozițiile prea categorice ale diviziunilor „alienante" făcînd din timpul liber un timp al îmbogățirii active și totale, iar din muncă o aventură personală, o pasiune, un spațiu de autonomie și de autoexprimare. Epoca modernistă era dihotomică, cea postmodernă este obsedată de o voință de reconciliere, de deschidere multiformă și imediată în afara oricărei perspective escatologice. Reabilitarea antreprenorială a muncii nu se realizează după vechea metodă rigoristă, ci în conformitate cu calea individualistă postmoralistă ce urmărește un plus de ființă individual. Etica responsabilității nu impune în mod autoritar o normă, ci o face dorită ca fiind conformă cu dezvoltarea fiecăruia, ea nu pune în valoare spiritul de echipă decît în măsura în care grupul e cel ce îți permite să devii mai mult tu însuți ameliorînd în același timp eficacitatea întreprinderii. Responsabilitatea s-a eliberat de problematica disciplinară a datoriei, ea nu limitează drepturile individului decît în măsura în care îi mărește potențialul de viață și de creație, de libertate și performanță.

Dacă etica responsabilității scurtcircuitează opoziția strictă viață profesională/viață particulară prin intermediul autonomiei și al dezvoltării personale, ea se dovedește a fi în realitate un instrument inedit de hiperabsorbție a individului în întreprindere. Departe de a se dezintegra, diviziunea muncă/timp liber reapare sub o altă formă, de data aceasta în beneficiul primului termen. Din moment ce inerțiile birocratice au devenit dușmanul principal, mai multă autonomie înseamnă mai multă productivitate și inovație, mai multă competiție și presiune, mai multă mobilizare în ceea ce

privește timpul, pregătirea și efortul. „Zero pene", „zero defecte", „la termenul fixat", iată directivele pentru a spori performanțele și hotărîrea personalului; trebuie „creat un sentiment de urgență", trebuie optimizate competențele, scurtat timpul de reacție al întreprinderii, formată o voință generală de a aduce îmbunătățiri, trebuie „să se facă din client o obsesie", individualizate salariile, stabilite sisteme de stimulente financiare și prime de productivitate în funcție de beneficii. Poziționarea etică a gestiunii resurselor umane nu suprimă *forcing*-ul productivist, ea nu face decît să-l formuleze în termeni de participare: a lucra altfel înseamnă și a lucra mai mult. În „transplanturile" japoneze (Mazda, Nissan) din Statele Unite, unde cuvintele de ordine sînt dialogul, înțelegerea și consensul, ritmul de lucru este mult mai ridicat decît în uzinele americane de același profil: în medie, muncitorul se află în mișcare 57 de secunde pe minut față de 45 la întreprinderile concurente; echipele mici sînt autonome în ce privește repartizarea posturilor și fiecare este în principiu polivalent, dar nu este prevăzut un înlocuitor dacă unul din membri nu mai poate lucra, grupul este acela care trebuie să găsească mijloacele de a realiza sarcinile de serviciu[1]. Mai mult dialog înseamnă în acest caz accelerare a ritmurilor și un plus de muncă; mai multă cooperare și coordonare orizontală se traduc printr-o mai mare presiune morală asupra fiecărui individ.

Pentru a forma un personal adaptabil, motivat și combativ, întreprinderea post-tayloristă se străduie de-acum înainte să amelioreze performanțele omenești, să dezvolte potențiale de inovație și de creativitate. Transformările tehnice sau promovările interne nu mai sînt de-ajuns, trebuie schimbate mentalitățile, modificat raportul individului cu el însuși și cu grupul, trebuie formați salariați care să dea dovadă de creativitate, în stare să se adapteze și să comunice. Întreprinderea ridică în slăvi autonomia indivi-

1 Joseph J. Fucini și Suzi Fucini, *Working for the Japonese*, New York, Free Press, 1990.

dual㠠dar, în acelaşi timp, face din ea o normă ce trebuie anume realizată. Din această nouă exigenţă managerială s-a născut moda metodelor şi stagiilor numite de „dezvoltare personală" al căror obiectiv este de a angaja profund, de a favoriza punerea în discuţie a obişnuinţelor ierarhice, de a stimula dinamismul, spiritul de competiţie şi de solidaritate. Întreprinderea nu se mai mulţumeşte să controleze timpul de lucru al oamenilor, ea caută să determine investiţia lor emoţională, adeziunea lor, depăşirea de sine, între altele prin intermediul unor stagii menite să intensifice spiritul de echipă (*team building*), să adapteze oamenii la noile structuri flexibile, să elibereze emoţiile (psihodrame, joc de roluri) şi „energiile nebănuite" (stagii „extrême" sau *out-door*), să amelioreze sănătatea (săli de gimnastică pentru menţinerea în formă, programe cardio-fitness, sfaturi dietetice). În stagiile „extreme" (salt în vid, rafting, supravieţuire în pădure, speleologie, alpinism etc.) destinate în principal conducătorilor şi cadrelor comerciale, dezvoltarea personală înseamnă să ştii să-ţi asumi riscuri, să-ţi depăşeşti limitele, să contribui la întărirea spiritului de cooperare, să-ţi dezvolţi încrederea în propriile forţe. Societăţile noastre au tendinţa de a renunţa la educaţia morală autoritară, dar vizează educaţia „holistică" ce înglobează, la limită, totalitatea facultăţilor umane; ele nu mai inculcă la modul imperativ catehismul datoriilor, ci vor să dinamizeze sentimentele de încredere şi de apartenenţă cu ajutorul unor tehnici sportive bazate pe dimensiunea metaforică şi simbolică a comportamentelor. Una din tendinţele de după Taylor este creşterea calităţii vieţii şi marja de decizie a individului; o altă tendinţă se străduieşte să-l absoarbă pe acesta cît mai mult expunîndu-l riscurilor, controlîndu-i timpul, angajamentele şi emoţiile. Absorbţie care nu ne autorizează totuşi să vorbim de profilul „neototalitar" al întreprinderii contemporane: departe de a o lua pe calea ideologică sau teroristă, întărirea coeziunii personalului utilizează situaţii strict *metaforice* ale vieţii din întreprindere, operaţiuni ludice şi limitate, *psy* şi sportive,

opționale și neașteptate în care miza nu este de a schimba natura umană ci de a optimiza potențialele determinîndu-l pe fiecare să se descopere, să se simtă solidar, să trăiască emoții extreme. Mai degrabă gadgetizarea este cea care amenință dezvoltarea personală, nu „violul psihologic": combinarea diferențelor, gestiunea stresului, itinerarii aventuroase; deși scopul lor este emulația și eficacitatea în serviciul întreprinderii, noile metode de formare ilustrează momentul individualist *psy* și postmoralist, nu hidra lui Big Brother, momentul *modă* al democrațiilor, nu totalitarismul triumfător, ele sînt axate pe individ și pe faptul că acesta se caută el însuși, pe *seducția* noului, a ceea ce e trăit intens la nivel personal și colectiv.

În acest context de hipermobilizare antreprenorială ne mai putem oare mira că angoasa și stresul, tulburările de somn și accidentele cardiovasculare sînt în creștere netă la cadrele de conducere din întreprinderi? Deja, în Statele Unite, 14% din plîngerile depuse pentru despăgubiri referitoare la boli profesionale se datorează urmărilor stresului; în Silicon Valley, 60% dintre persoane au un consilier psihologic, 35% lucrează sub influența drogurilor[1]. Mai peste tot, rapoartele medicilor de întreprindere semnalează creșterea procentului de boli psihopatologice; un studiu din 1985 arăta că 65% dintre salariații de la Apple France se trezeau obosiți, 34% aveau stări de anxietate, 23% sufereau de crampe intestinale; organizarea în echipe autonome a personalului de producție de la uzina din Salisbury a firmei General Electric a avut drept rezultat un stres generalizat urmat de o triplare a procentului de plecări anuale; 90% dintre marile firme americane au inițiat programe antistres. Altădată, morala represivă era o sursă de isterie; astăzi, morala autonomiei și a dezvoltării personale provoacă anxietate, surmenaj și depresiune. Acesta e paradoxul: respingerea organizării tayloriste și consacrarea întreprinderii

1 Citat de Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, pp. 271-272.

umaniste accelerează destabilizarea, fragilizarea subiectivă. Fie că e vorba de viața particulară sau de cea profesională, pretutindeni autonomia individualistă se plătește cu dezechilibrul existențial. Dacă denunțarea întreprinderii tehnocratice și ridicarea în slăvi a individului responsabil și creator merită elogii pentru că reînvie tradiția etică de respect față de persoană, nu trebuie pierdute din vedere noile contradicții care rezultă de aici: există mai multă independență dar și mai multă anxietate, mai multă inițiativă dar și mai multă exigență de mobilizare, mai multă punere în valoare a diferențelor dar și mai mult imperativ concurențial, mai mult individualism dar și mai mult spirit de echipă și de „comunitate integrată", mai multe elogii aduse respectului individual dar și mai multe îndemnuri adresate individului pentru a se schimba și a se recicla.

Întreprindere și respect față de individ

Contradicțiile momentului actual nu se opresc aici. Dacă discursul dominant laudă participarea și responsabilizarea, în realitate capitalismul dur este cel care, în mult privințe, renaște odată cu apariția salariatului cu două viteze, cu dezintegrarea sistemelor de protecție socială, cu înmulțirea slujbelor care necesită doar o slabă calificare și care sînt prost plătite. În Statele Unite, doar 25% dintre șomeri primesc în prezent indemnizații, 37 de milioane de persoane sînt excluse de la orice sistem de asigurare în caz de boală, aproape o treime din populația aptă de a munci cunoaște precaritatea și marginalizarea profesională; în anii 1980, din două slujbe nou create, una avea un salariu inferior pragului de sărăcie. Unanimismul etic este contemporan cu descalificarea profesională, cu divizarea și marginalizarea socială. Imnurile înălțate transparenței, respectului, împărțirii responsabilităților nu împiedică deloc revenirea la practicile secretului și ale disprețului: la mijlocul anilor 1980, termenul mediu pentru a anunța o concediere

era de două săptămîni pentru cadre și de o săptămînă pentru muncitori; desigur, numărul de salariați ce beneficiază de o participare la rezultatele întreprinderii crește, însă doar o întreprindere americană din cinci care au un sistem de cointeresare îl extinde la toți muncitorii și salariații[1]. În aceste condiții nu avem de ce să ne mirăm de slabul entuziasm pe care îl trezește introducerea unor forme de organizare posttayloristă a muncii: două treimi din mîna de lucru americană se declară indiferente la crearea echipelor autonome și a cercurilor de calitate. Fără compensări și măsuri economice adiacente, etica responsabilității nu mai e decît o cosmetizare a managementului incapabil de a suscita adeziunea, incapabil chiar de a funcționa ca un nou „opiu pentru popor". În epoca postmoralistă, etica nu poate fi pură; așa cum ea se conjugă cu seducția și cu eficacitatea, tot așa necesită preocupare socială și economică.

Chiar dacă anumite aspecte ale neomanagementului mai mult caricaturează etica responsabilității decît o incarnează, ar trebui să fii orb să îl asimilezi cu efectul unei mode, atît de mult se află în consonanță cu tendința majoră a noului ciclu individualist. Acesta nu produce doar cultul bunăstării și al corpului, al autonomiei și al expresiei, el accentuează dorința fiecăruia de a fi tratat ca o persoană demnă de respect și de considerație la toate nivelurile existenței private și profesionale, intensifică exigența ca propria persoană să fie recunoscută și respinge semnele de umilire care altădată erau aproape tolerate. În timp ce tinerii devin, de la o vîrstă din ce în ce mai fragedă, refractari la cuvintele care umilesc și jignesc, numeroase conflicte sociale ilustrează acum alergia de masă la tot ceea ce sugerează devalorizarea indivizilor și a grupurilor. Cultura neofeministă, radicală sau doar difuză, ilustrează și

---

1 Asupra acestor date, vezi Philippe Delmas, *op. cit.* Entuziasmul pentru valori nu exclude faptul că între 1980 și 1989 remunerările cadrelor de conducere din firmele americane au crescut de trei ori mai mult decît salariile celorlalți angajați.

creșterea exigenței etice de recunoaștere a persoanei „egale". Fiecare, foarte repede și pretutindeni, vrea să fie considerat ca un semen, ca o persoană întreagă, avînd dreptul de a vorbi și de a răspunde, dreptul de a fi respectat întru totul de celălalt. Într-o epocă în care educația autoritară a cedat întîietatea unei educații relaționale și comprehensive, în care reperele tradiționale de identitate individuală se clatină, în care drepturile subiective domină cultura, ar fi reducționist să crezi că idealul de performanță cu tot cortegiul său de sfidări și de bravuri absoarbe existența individuală și dimensiunea raportului cu celălalt. Oricît de mare ar fi importanța mediatică a sportului competitiv, el rămîne o sferă cu o logică specifică, nu se poate recunoaște în el „manifestarea unui raport generalizat față de existență", calea regală pentru a interpreta raportul social în noua eră democratică[1]. Idealul de justiție e departe de a se identifica din punct de vedere social cu concurența și cu înfruntarea pe picior de egalitate, nu atît modelul ultracompetitiv ne caracterizează în profunzime sensibilitatea, cît intensificarea revendicării democratice a drepturilor persoanei. Domnia postmodernă a individului nu se epuizează în stabilirea unui clasament al competiției ce opune pe unii altora, în „eroismul" cîștigătorului și al autoconstrucției de sine, ea este inseparabilă de o cerere crescută de calitate a vieții și de considerație individuală, inclusiv acum în relația de muncă. Hiperindividualismul duce nu atît la exacerbarea tendinței de a depăși pe ceilalți cît la creșterea intoleranței față de toate formele de dispreț individual și de umilire socială. A fi tu însuți și a-ți cuceri individualitatea nu înseamnă numai să-ți alegi propriile modele de comportament, ci și să pretinzi ca relația interumană să se bazeze pe idealul etic al egalității în drepturi cu ceilalți.

Fără îndoială, dorința de recunoaștere socială și morală nu este cîtuși de puțin proprie doar societăților contemporane; individualismul postmodern nu o inventează, ci o extinde la domenii

1 Alain Ehrenburg, *op. cit.*

altădată puțin sau deloc susceptibile de a o integra: mod de a munci, de a vorbi și de a comanda, haine și locuri de muncă, raporturile dintre bărbați și femei, inserția handicapaților și a minorităților sociale, cadru de viață, pregătire. Nu așteptăm de la ceilalți sacrificiu și bunăvoință, ci mai mult respect față de existență; nu sîntem doar dispuși să subliniem diferențieri individuale, ci respingem de-a dreptul gesturile vexante ale autorității ierarhice; nu vrem atît să fim celebri sau excepționali, cît să fim ascultați. Raporturile dintre oameni sînt organizate de voința de diferențiere subiectivă cît și de grija negativă de a fi eliminate formele de excludere, de umilire, de subestimare a celuilalt. De aceea, în managementul oamenilor, preocuparea etică are mari perspective de viitor: respectul față de viața particulară, drepturile de exprimare, hărțuirea sexuală, salariile egale pentru cele două sexe, testele antidrog, concedierea, hainele de lucru, metodele de recrutare și de formare sînt tot atîtea probleme pe care gestiunea resurselor umane va fi din ce în ce mai obligată să le ia în considerare folosind etalonul etic, dacă vrea să cîștige adeziunea personalului.

Importanța socială a drepturilor subiectului este unul din motivele importante care justifică introducerea unui învățămînt etic în școlile de comerț. În timp ce formele de umilire provoacă puternice reacții ostile, devine necesar ca viitorii manageri să se pregătească să ia decizii în domeniul sensibil al relațiilor umane. Învățămîntul moralei afacerilor nu seamănă cu un catehism al datoriilor, ci se prezintă ca o sensibilizare la complexitatea opțiunilor manageriale, ca un exercițiu de reflecție plecînd de la studii de caz ce implică o dimensiune morală. Formație indispensabilă într-o epocă în care normele tradiționale ale moralei nu se mai impun în mod evident, în care raporturile umane din întreprindere și respectul față de drepturile individuale necesită o atenție deosebită. Sînt puțini cei care-și fac iluzii asupra efectelor

propriu-zis morale ale unui astfel de învățămînt[1]; finalitatea sa nu este atît de a guverna sufletele cît de a-i pregăti pe studenți să ia decizii în domenii unde se află în cauză respectarea drepturilor persoanei, ceea ce este just și ce nu, și aceasta pentru că azi acești factori condiționează adeziunea salariaților la întreprindere. Nici gadget, nici sacralizare a Tablelor Legii, învățămîntul moralei afacerilor ilustrează noua figură deschisă a eticii democratice, preocupată nu atît de răspunsuri definitive cît de problematizare, orientată nu atît către impunerea dogmatică a normelor cît spre o eficiență cu față umană, mai puțin categorică și mai mult propedeutică, mai puțin idealistă și mai mult postmoralistă.

1 Acest aspect este subliniat de Russell E. Palmer, „Teaching the Ethics of Leadership", in *Ethics in American Business, op. cit.*, p. 51.

CUPRINS

PREFAŢĂ 7
PREZENTARE 17

CAPITOLUL I
SFINŢIREA DATORIEI 30
IMN CĂTRE DATORIE 33
"Nume sublim şi măreţ" 33
Virtutea fără Dumnezeu 37
Suveranitate etică şi datorie absolută 42
MORALISMUL MORAVURILOR 46
Moralism sexual şi familialism 46
Filantropie, religie şi democraţie 52

CAPITOLUL II
EDEN, EDEN 57
BUNĂSTAREA CA LUME ŞI REPREZENTARE 61
De la Bine la bunăstare 61
Show-ul postmoralist al informaţiei 65
Fericirea light 66
NOUA ORDINE EROTICĂ 70
Liberalismul sexual 70
Sex liniştit, sex hărţuit 73
Fidelitatea fără virtute 80
EROS CU GEOMETRIE VARIABILĂ 84
No sex? 84

Porno-ul în limitele simplei raţiuni 87
Tîrfa cu respect 92

CAPITOLUL III
CAUT CU DISPERARE MORALĂ INDIVIDUALĂ 95
SĂ-ŢI ALEGI MOARTEA? 99
Sinuciderea şi vina 99
Dreptul la o moarte uşoară 102
SĂ-ŢI ALEGI TRUPUL? 107
Reconcilierea transsexuală 108
Piaţa trupurilor şi proprietatea asupra propriei persoane 110
FEBRA IGIENISTĂ 115
De la prescripţia igienistă la dragostea pentru corp . . . 117
Cruciada antitabagică 118
Confruntarea du drogul 124
SPORTUL-PASIUNE 127
Spre egobilduing 128
Sport, democraţie şi voinţă de putere 131
"A te dopa înseamnă a nu participa" 135
DE LA MUNCITORUL DISCIPLINAT LA OMUL FLEXIBIL 138
După voinţă, mobilitatea 142

CAPITOLUL IV
METAMORFOZELE VIRTUŢII 146
ALTRUISMUL NEDUREROS 147
Reculul idealului altruist 147
O etică minimală 150
BINEFACEREA MEDIATICĂ 152
Inima şi show-ul 152
Morala sentimentului şi mass-media 157
BENEVOLATUL DE MASĂ 160
Voluntariatul: o idee care-şi croieşte drum 160

Benevoli de „al treilea tip" 162
CE TOLERANȚĂ? 166
Postnihilismul 166
Toleranță și extremism 169

CAPITOLUL V
ORDINEA MORALĂ SAU CUM SĂ NE
DESCOTOROSIM DE EA 178
DRAGĂ FAMILIE 181
Familia à la carte 181
Drepturi ale copiilor, datorii ale părinților 186
A MUNCI PENTRU SINE 194
De la morala muncii la managementul excelenței 194
Întreprindere, muncă, viață personală 203
Individualism contra individualism 213
CETĂȚENI, ÎNCĂ UN EFORT 218
Un naționalism fără patriot 218
Cetățenia obosită 227

CAPITOLUL VI
REÎNNOIREA ETICĂ 233
CONȘTIINȚA VERDE 240
Cetățenia planetară 240
Eco-consum și eco-business 244
BIOETICĂ ȘI DEMOCRAȚIE 248
O etică dialogată 248
Înțeleptul, expertul și cetățeanul 253
MASS-MEDIA ÎN SUFLETUL ȘI CONȘTIINȚA EI 257
Etica pe prima pagină 257
Elogiul profesionalismului 267

CAPITOLUL VII
MARIAJUL ETICII CU BUSINESS-UL 274
ÎNTREPRINDEREA ÎN CĂUTARE DE SUFLET 278

Coduri etice și proiecte de întreprindere 278
Reînarmarea viitorului 285
ETICA, STADIU SUPREM AL COMUNICĂRII 291
Spre un marketing al valorilor 291
Întreprinderea cetățean și capitalul de marcă 294
MANAGEMENT ȘI ETICĂ A RESPONSABILITĂȚII . . 301
Managementul prin valori 301
Etică și productivitate 307
Întreprindere și respect față de individ 312

Începînd cu mijlocul secolului nostru, societățile postmoraliste occidentale cunosc o nouă secularizare a eticii, morala rigoristă fiind eclipsată de drepturile subiective care promovează valorile narcisic-hedoniste ale fericirii personale, intimiste și materialiste. «Amurgul datoriei» nu mai admite imperativul categoric, fie el și laicizat; noua cultură a «eticii nedureroase» nu se mai reclamă de la o transcendență religioasă sau laică, ci gravitează în jurul drepturilor individuale, privilegiind sfera îngustă a subiectului postmodern.

Victor VLĂDULESCU

ISBN 973-48-1024-3

8000 lei